كمال الصليبي

بيت بمنازل كثيرة

الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع



نوفل

بيت بمنازل كثيرة

الكيان اللبناني بين التصور والواقع

كمال الصليبي

بيت بمنازل كثيرة

الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع

ترجمة

عفيف الرزاز

نوفل

صدر عن **نوفل**، دمغة الناشر هاشيت أنطوان
الطبعة السادسة: 2013

سنّ الفيل، حرج تابت، بناية فورِست
ص. ب. 0656-11، رياض الصلح، 2050 1107 بيروت، لبنان
naufal@hachette-antoine.com
www.hachette-antoine.com

ر.د.م.ك.: 978-9953-26-533-9

إلى إيلي خليل
الذي اعتقد بضرورة كتابة هذا الكتاب ...



في بيت أبي منازل كثيرة ...

يوحنا ١٤ : ٢



شكر

كتب هذا الكتاب وترجم إلى العربية تحت رعاية «مؤسسة الدراسات اللبنانية» كجزء من سلسلة من الدراسات الهادفة إلى إعادة بناء لبنان، وبتوصية خاصة من إيلي خليل الذي تابع مراحل البحث وقرأ فصوله بالأصل الإنكليزي معلّقاً عليها بمجرد استكمالها في مسودتها.

وراجع إحسان عباس ورالف كرو ومصطفى الحياري وعباس كليدار وولفغانغ كوهلر وعبد الرحيم أبو حسين أيضاً فصولاً مختلفة من البحث بمسودتها الأولى بالإنكليزية ناقدين، وقدموا اقتراحات قيّمة. وقرأ ألبرت حوراني العمل كاملاً، وأوصى بإعادات نظر مهمّة فيه. وحررت جوزفين زنانيري نصوص الفصول المختلفة أكثر من مرة وقدمت مساعدة قصوى في تحضير الكتاب بالإنكليزية لدفعه إلى المطبعة.

وفيما أعتبر نفسي المسؤول الوحيد عن كل ما ورد في هذا الكتاب أبقى مديناً بالشكر لكل هؤلاء الأصدقاء والزملاء الذين يشرفني الاعتراف

بفضلهم. كما أني مدين بالشكر أيضاً إلى عفيف الرزاز الذي تولّى نقل الكتاب إلى العربية، وإلى جودت فخر الدين الذي راجع الترجمة.

كمال الصليبي

مقدمة

منذ العام ١٩٧٥، برز لبنان في العالم مضربَ مثل للفوضى والعنف. وهو البلد الذي يتباهى شعبه بأنه أكثر العرب رقيّاً وتقدماً. والواقع أن هناك كثيرين من العرب، وغير العرب، يقرّون للشعب اللبناني ما يدّعيه لنفسه من تفوّق. وبالإضافة إلى هذا فقد كان المجتمع اللبناني حتى الأمس القريب يشتهر بكونه مجتمعاً ليبرالياً ومتسامحاً، يؤثر التفاهم بالوسائل التقليدية على التزمت والتعصّب في مواقفه من قضايا السياسة والدين، وقد تميّز اللبنانيون أكثر ما تميّزوا بإقبالهم على الرفاهية والتمتع. ومع ذلك، فقد دخل المسيحيون والمسلمون من أبناء لبنان، منذ ثلاث عشرة سنة ونيف، في دوّامة من النزاع المسلح فتك كل طرف منه بالطرف الآخر بوحشية قلّ مثيلها، ناهيك عن العنف المتكرّر الذي حصل حتى بين الطوائف والأطراف السياسية المختلفة داخل كل جانب، وكانت الحصيلة الدمار العام والانزلاق المتزايد نحو التعاسة والفقر.

وما زالت الجمهورية اللبنانية قائمة، من الناحية الرسمية، داخل

حدودها الدولية المعترف بها، وكذلك بنية الدولة بكامل أجهزتها الحكومية التي لم تمس. إلا أن هذه الدولة قد توقفت منذ زمن عن ممارسة سيادتها وسيطرتها على البلاد. وما تبقّى منها في الواقع ليس إلا أجهزة إدارية ما زالت تقدم غطاءً من الشرعية للإجراءات العامة والخاصة، وحدّاً أدنى من الخدمات العامة تتدهور في مستواها يوماً بعد يوم. وفيما عدا ذلك، خصوصاً فيما يتعلق بالأمن، فالمواطنون متروكون ليتدبّروا أمورهم بأنفسهم في ظلّ حكم العصابات المسلّحة ـ المسيحية أو الإسلامية ـ التي تسيطر بالفعل على هذه المنطقة أو تلك من البلاد. ومن هذه العصابات من نجح إلى حدٍّ في القيام بما يشبه مهام الدولة بشكل منظم وفاعل إلى درجة مكنته من المحافظة على بعض مظاهر النظام العام. ومنها من لم ينجح في ذلك، فبات مصدر فلتان أمني ورعب ينال بشكل خاص من سكان المناطق التي يدَّعي تمثيل مصالحها وآمالها.

وقد يقال بحقّ إن لبنان اليوم لم يعد بلداً إلا بالاسم. ومن الغريب، مع ذلك، أن مسلمي لبنان ومسيحييه لم يظهروا في السابق ما يظهرونه اليوم من وعي عميق لهويتهم الوطنية المشتركة، وإن كان ذلك بقدر من الاختلاف في تعزيف مقوّمات هذه الهوية. والواقع أن الأمر لم يكن كذلك في العام ١٩٢٠ عندما تأسس لبنان للمرة الأولى على شكل دولة تحت الانتداب الفرنسي، إذ بالغ المسيحيون في التحمس في قبوله، وبالغ المسلمون في رفضه. ولم يحصل الاجماع حقاً على الهوية اللبنانية بين الفريقين في العام ١٩٤٣ عندما حصلت الجمهورية اللبنانية على استقلالها على أساس تصوّر نظري لوحدة وطنية بين مختلف الطوائف. وفي العام ١٩٥٨، تشاجر المسلمون والمسيحيون وتقاتلوا فيما بينهم لمدة ستة أشهر حول مسألة الوحدة العربية بزعامة الرئيس المصري جمال عبد الناصر، الذي كان في ذلك الوقت رئيساً للجمهورية العربية المتحدة التي ضمت مصر وسورية لفترة من الزمن (١٩٥٨ ـ ١٩٦١). واستمر الصدع العميق بين المسلمين والمسيحيين لسنوات تلت إذ كان المسيحيون يعرّفون

بأنفسهم من خلال الخصوصية اللبنانية، فينكر المسلمون ذلك عليهم من خلال تمسّكهم الشديد بالعروبة. وتفجر الصراع مرة أخرى حول موضوع آخر بالغ الخطورة، وهو القبول أو رفض القبول بحق الثورة الفلسطينية بحريّة العمل في لبنان، وانطلاقاً من لبنان، كدولة داخل الدولة. وهذا النزاع الأخير، الذي اختلط بجملة من الموضوعات الأخرى الشائكة، ومعظمها داخلي، هو ما أدى في النهاية إلى اندلاع الحرب الأهلية في البلاد، وهي الحرب التي ما زالت مستمرة حتى اليوم دون حلّ.

وما زال سكان لبنان إلى الآن على خلاف كما كانوا في بداية الحرب. وقد انعكست الخلافات فيما بينهم تقسيماً فعلياً للبلد إلى مناطق طائفية متعدّدة، وتنقلاتٍ اختيارية وتهجيرات قسرية للسكان بين المناطق المسيحية من جهة والإسلامية من جهة أخرى، ممّا عزّز خطوط التقسيم. ومع استمرار الشجار بين الطوائف لم تعد مسألة الولاء الوطني اللبناني هي الموضوع المركزي، بل حلّت مكان هذه المسألة التي كانت أساسية في الأصل شروط التسوية السياسية التي يرغب فيها عموماً جميع أطراف النزاع، وهي رغبة تبدو أكيدة وعارمة في المستوى الشعبي. وإذ فقد اللبنانيون عطف العالم عليهم واهتمامه بهم، فربّما بدأوا أخيراً يكتشفون أنفسهم. وهناك إجماع ملحوظ اليوم بين الجميع، باستثناء أكثر الملتزمين تطرفاً، على أن الجميع هم في الواقع لبنانيون، وأنهم يشتركون بالفعل في هوية وطنية واحدة تسمو في أهميتها على الانتماءات والولاءات الفئوية الثانوية.

ومع ذلك، وقبل أن يترجم هذا الوعي الناشىء للهوية المشتركة إلى نظام وطني جديد أكثر قابلية للتطبيق والديمومة من ذاك الذي تلاشى، هنالك صعوبات كثيرة بالغة التعقيد لا بد من تجاوزها. وتبقى المسألة: ما هذه الصعوبات - سواء كانت حقيقية أم وهمية - وما الطريقة الفضلى لتجاوزها؟

يتوجه هذا الكتاب إلى معالجة مظهر خاص من مظاهر المشكلة

اللبنانية اعتماداً على الخلفية التي تشكلها هذه المسألة، ابتداءً من ظهور لبنان كدولة لأوّل مرّة في العام ١٩٢٠. كان المسيحيون والمسلمون آنذاك على اختلاف أساسي حول تاريخية هذا البلد التي يؤكدها المسيحيون بشكل عام وينكرها المسلمون. ولأن المسيحيين كانوا يديرون الدفة في الدولة اللبنانية منذ البداية فقد وقع على عاتقهم عبء التقدم برؤى تاريخية للبنان توفر أساساً نظرياً لمفهوم القومية اللبنانية يقبله الجميع. وعلى العموم، فإن أياً من محاولاتهم في هذا الاتجاه لم يعرف نجاحاً كبيراً.

كان هنالك إصرار في الجانب الإسلامي على أن لبنان، مهما يكن له من تاريخ يدعيه لنفسه، فإنه لن يعدو في الواقع كونه جزءاً من تاريخ عربي أوسع. وفي الواقع أن فكرة الماهية التي تشكل التاريخ العربي تبقى مشوشة في الأذهان بسبب التشابك التاريخي الأساسي بين العروبة والإسلام. وتضم فصول هذا الكتاب تقويماً نقدياً للنظريات المسيحية والإسلامية حول تاريخ لبنان. وهي النظريات المتعارضة والمتعاكسة التي تكمن وراء النزاع السياسي الراهن في البلاد. والغرض من ذلك هو اكتشاف نواحي الخلل في هذه النظريات وتحديد الأسباب التي جعلت من المستحيل على أي منها أن يلقى قبولاً عاماً بين اللبنانيين حتى اليوم. وقبل أن يتفق اللبنانيون على طبيعة تاريخهم سيكون من الصعب جداً عليهم أن يتابعوا ويلاحقوا قضيّة المشكلات القائمة التي ما زالت تتحدّى جميع محاولات الحلّ حتى اليوم.

وباختصار، فإن الكتاب الحالي ليس رواية عادية لتاريخ لبنان، بل هو عبارة عن دراسة نقدية للرؤى المختلفة لهذا التاريخ. ولذلك فإنه ليس من الممكن احترام التوالي الزمني للأحداث والتطورات التي تشكل جوهر الموضوع المطروح احتراماً مطلقاً. بل سيكون هناك في معظم الفصول قفزات إلى الوراء أو إلى الأمام عبر فترات قد تتباعد قروناً من الزمن فيما بينها. وفي مثل هذه القفزات الزمنية ما قد يشوش القارىء أحياناً. ولهذا، فقد رأيت أن أقوم بدايةً، وتسهيلاً للقارىء، بمسح أوّلي عام للخلفية

التاريخية لظهور لبنان الحديث ، يعيّن المراحل الرئيسية لهـذه الخلفية حيث يشار إليها لاحقاً. ولا بدّ أولاً من بعض الملاحظات الأساسية عن جغرافية لبنان (أنظر الفصل الثالث من أجل تفصيل أكبر متعلق بالجغرافيا التاريخية العامة للمنطقة).

يشغل لبنان اليوم مساحة تزيد قليلاً عن ١٠ آلاف كيلو متر مربع، ويمتد إلى حوالى ٢٠٠ كيلومتـر على الساحـل الشرقي للبحـر الأبيض المتوسط، وتحده سورية من الشمال والشرق، بينما تحده أرض فلسطين من الجنوب. وتتكوّن الأراضي اللبنانية في معظمها، عدا المدن الساحلية (بما فيها بيروت) وبعض السهول الساحلية الضيقة، من ريف جبلي أو هضبي يحتوي سلسلة جبال لبنان الغربية، ومناطق من السلسلة الشرقية. ويفصل بين السلسلتين سهل البقاع. أضف إلى ذلك مرتفعات جبل عامل، ممّا يسمّى جغرافياً بالجنوب اللبناني. ومن مناطق السلسلة الشرقية من لبنان منطقة بعلبك في الشمال، ومنطقة وادي التيم في الجنوب. ويتألف سكان لبنان من جماعات دينية مختلفة، بعضها مسيحي (وأهم الطوائف المسيحية عدداً الموارنة والـروم الأرثوذكس، يليهم الـروم الكاثـوليك)، والآخر إسلامي (المسلمون الشيعة والسّنّة والدروز). وباستثناء أرمن لبنان، الذين قدم معظمهم إلى البلاد في القرن الحالي، فإن الطوائف اللبنانية ـ المسيحيّة والإسلامية ـ لا تختلف عن بعضها البعض إلّا بالهوية الدينية، بينما يشترك الجميع في عروبة اللغة والتراث العام والتقاليد الاجتماعية الأساسية، أي في ما يمكن تسميته بالنمط العربي للعيش.

وفي الأزمنـة القديمـة، كان السـاحـل اللبنـاني جـزءاً من مـوطن الفينيقيين. وهؤلاء قوم من روّاد البحر قاموا بتأسيس عدد من المدن ـ الدول المزدهرة على امتداد الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط بين بلدتـي اللاذقية وعكا ، وأكثرها في المناطق التي تشكل اليوم الأراضي اللبنانية.

وكان الفينيقيون يتكلمون في أيامهم لهجة من لهجات اللغة السامية التي تسمّى الكنعانية، لا تختلف كثيراً عن العبرية التوراتية، كتبوها بأحرف

أبجدية. لكن الفينيقيين هؤلاء لم يكتبوا إلا القليل القليل عن أنفسهم وأحوالهم. ونظراً لندرة المسجلات، يتعذّر علينا اليوم أن نرسم صورة لتاريخ المدن ـ الدول الفينيقية التي ازدهرت على الساحل اللبناني رسماً دقيقاً. والمعروف أن استقلال هذه المدن ـ الدول قد زال في القرن السادس قبل الميلاد مع الفتح الفارسي لسورية الطبيعية، وهي المنطقة التي تسمّى بالعربية بلاد الشام. وبعد ذلك بقرنين تم القضاء على الأمبراطورية الفارسية على يد الإسكندر الكبير. وبعد موت الإسكندر وتقسيم امبراطوريته بين كبار العسكريين أصبحت أراضي لبنان الحالي جزءاً من المملكة الهيلينية السلوقية التي شملت معظم بلاد الشام وكانت عاصمتها أنطاكية. وفي القرن الأول قبل الميلاد جاء الفتح الروماني وأصبحت أراضي لبنان الحالي جزءاً من مقاطعة سورية في الأمبراطورية الرومانية التي اتسعت في ذلك الوقت لتضم جميع أنحاء عالم البحر الأبيض المتوسط. واستمر وجود الحكم الروماني في بلاد الشام حتى الفتح العربي في القرن السابع للميلاد. وكانت عاصمة الأمبراطورية الرومانية قد انتقلت بعد القرن الرابع الميلادي من روما إلى بيزنطة أو القسطنطينية (التي هي استامبول أو اسطمبول الحالية) على مضيق البوسفور، والتي كانت تسمّى أحياناً روما الجديدة. ثم انقسمت الأمبراطورية الرومانية إلى جزءين، شرقي وغربي. وصارت روما القديمة، في إيطاليا، عاصمة للأمبراطورية الرومانية الغربية حتى استولى عليها الغوط الشرقيون، وقضوا عليها في العام ٤٧٦ للميلاد، كما هو معروف، تاركين الأمبراطورية الرومانية الشرقية وحدها مستمرةً. ولهذا فإن المؤرخين كثيراً ما يشيرون إلى الأمبراطورية الرومانية المتأخرة على أنها الأمبراطورية البيزنطية، ويشير التعبيران الرديفان إلى الدولة ذاتها في الفترة التي تلت زوال الحكم الروماني في الغرب.

المهم هو أن عاصمة الأمبراطورية الرومانية المبكرة كانت روما، وأن مركز الأمبراطورية الرومانية المتأخرة، أي الأمبراطورية البيزنطية، كان القسطنطينية. وقد كان للأمبراطورية الرومانية القديمة دولة تقوم على الوثنية. أمّا الدولة البيزنطية فجاءت مسيحية منذ نشأتها الأولى. وأكثر من

هذا، فإن بيزنطـة أقدمت منذ البداية على تحديد مبادىء الإيمان المسيحي في دستور موحّد عرف بالإيمان الأرثوذكسي، أي «القويم». وقد تمّ أول تحديد للإيمان المسيحي الأرثوذكسي هذا في مجمع كنسي عقد في بلدة نيقيـة (اليوم في تـركيا) في العـام ٣٢٥ للميلاد. وهـو ما يعـرف عند المسيحيين بالمجمع المسكوني الأول. ثم جاءت المجـامع المسكـونية التالية فزادت في دقة التحديد الذي أقرّ في دستور الإيمان النيقاوي. وإذ تمكنت الصيغة الأولى لهذا الدستور، وهي التي أقرّت في مجمع نيقية، من الحصول لاحقاً على قبول مسيحي عام بها فإن أياً من التعريفات التالية للأرثوذكسية المسيحية، بما أدخل عليها من تفاصيل إضافية، لم يلق قبولاً لدى الجميع. فالمجمع الرابع مثلاً (مجمع خلقيدونية، وهي اليوم أيضاً بتركيا) حكم بأن على المسيحيين أن يعترفوا بطبيعتين للمسيح، إحداهما إلّهية والأخرى بشرية. وفضل أقباط مصر ويعاقبة الشام(*) وأتباع الكنيسة الغريغورية في أرمينيا أن يعترفوا بأن المسيح إلّه في الأساس، وصارت روما وبينزنطة تنظران إليهم على أنهم «مونوفيزيون»، أي هراطقة من أتباع بدعة «الطبيعة الواحدة».

وفي العام ٦٨٠ للميلاد ذهب المجمع المسكوني السادس (مجمع القسطنطينية الثالث) إلى أبعد مما كان عليه، فأكد أن المسيح له طبيعتان، مضيفاً إليهما مشيئتين وقدرتين، ووصم كل من رفض القبول بهذا الحكم بأنه «مونوثيلي»، أي هرطوق على بدعة «المشيئة الواحدة». وكانت النتيجة أن أصبحت المسيحية في بلاد الشام في عهد بيـزنطة تتـألف من طوائف مختلفة، بعضها يتبع الأرثوذكسية البيزنـطية، وهؤلاء هم الـذين يسمون بـالملكيين (ولعلّ الاسم يعني «رجـال الملك» إشـارة إلى الأمبـراطـور البيزنطي)، وبعضها الآخر ينتمي إلى «المونوفيزيين» أو «المونوثيليين» أو إلى عقائد أخرى من بدع المسيحية.

---

* نسبة إلى يعقوب البردعي الذي اسس الكنيسة المسمّاة باسمه بالشام في النصف الثاني من القرن السادس للميلاد.

كانت بلاد الشام ما زالت تحت الحكم البيزنطي، أي الروماني المتأخّر، عندما بدأ الرسول محمد [ﷺ] دعوته إلى الإسلام في العام ٦١٠ م في بلاد الحجاز من شبه جزيرة العرب. وقد وحد محمد [ﷺ] قبائل جزيرة العرب تحت قيادته في ظل راية الإسلام، وذلك حتى وفاته في العام ٦٣٢ م. وبعد ذلك بعامين بدأ فتح بلاد الشام في عهد الخلفاء الراشدين الذين خلفوا الرسول [ﷺ] في قيادة دولة الإسلام، وانسحبت آخر القوات البيزنطية إلى برّ الأناضول عبر جبال طوروس في العام ٦٤١. ومنذ تلك الأيام وحتى العام ١٩١٨ بقيت بلاد الشام، بما فيها لبنان كما هو اليوم، جزءاً من أراضي الدولة الإسلامية الجامعة التي تتابع على حكمها الخلفاء ومن بعدهم السلاطين، باستثناء فترة الحروب الصليبية بين ١٠٩٨ و١٢٩١. وقد شهدت هذه الفترة الأجزاء الساحلية والشمالية من الأراضي الشامية تحت حكم من أسماهم العرب «بالفرنجة» (أي المسيحيين الغربيين).

وقد كان البيزنطيون قبل ذلك قد عادوا إلى الاستيلاء على أنطاكية، في شمال الشام، على المجرى الأدنى لنهر العاصي، في العام ٩٦٩، وبقوا فيها حتى العام ١٠٨٥، يمدّون سيطرتهم من هناك على أجزاء أخرى من وادي العاصي من حين إلى آخر ما بين ٩٧٦ و ١٠٧٠.

وبدءاً من القرن السابع للميلاد، كانت الدول الإسلامية التي سيطرت على بلاد الشام أو على أجزاء منها، من الناحية النظرية أو الفعلية، هي التالية:

١ ـ الخلافة الأموية (٦٦١ ـ ٧٥٠ م)، التي كانت عاصمتها دمشق والتي توسعت الدولة الإسلامية في زمانها لتمتد من حدود الهند وآسيا الوسطى، عبر شمال أفريقيا، إلى سواحل المحيط الأطلسي، أضف إلى ذلك شبه الجزيرة الإيبيرية التي هي اليوم إسبانيا والبرتغال، والتي سمّاها العرب باسم الأندلس.

٢ ـ الخلافة العباسية (٧٥٠ ـ ١٢٥٨)، التي أقامت عاصمتها في بغداد، والتي ضمت في أوج امتدادها جميع الأراضي التي سيطرت عليها الدولة الأموية السابقة باستثناء الأندلس والمغرب. وبعد العام ٨٢٠، خصوصاً بعد العام ٨٦١، بدأت الدولة العباسية بالتفتت عندما ضعفت سلطة الخلفاء المركزية في بغداد، حتى أنها بلغت أحياناً حد التلاشي، مما أدى إلى نشوء إمارات وممالك في أنحاء مختلفة من البلاد، كانت تدين لبني العباس بالولاء من ناحية المبدأ. وكانت في جملة هذه الإمارات والممالك الدولتان الطولونية والإخشيدية اللتان توالتا على مصر وسيطرتا على الأجزاء الجنوبية من الشام بين العامين ٨٦٨ و ٩٦٩، أضف إليهما الإمارة الحمدانية والإمارة المرداسية اللتين تبعت إحداهما الأخرى في السيطرة من مدينة حلب على الأجزاء الشمالية من الشام بين العامين ٨٤٥ و ١٠٧٠.

٣ ـ الخلافة الفاطمية (٩٠٩ ـ ١١٧١)، التي كانت قد أقامت عاصمتها في الأصل في المهدية، في تونس ، ثم انتقلت إلى القاهرة في العام ٩٧٣، بعد فتح الفاطميين لمصر وقضائهم على الدولة الإخشيدية هناك (٩٦٩). وبينما كانت الخلافة العباسية في بغداد على مذهب السنّة، كانت الخلافة الفاطمية تقوم على مذهب الشيعة الإسماعيلية (بشأن الفرق في الإسلام، انظر ما يلي في هذه المقدّمة). فتح الفاطميون مصر في العام ٩٦٩، كما قلنا، حيث أسسوا مدينة القاهرة وجعلوها عاصمة لهم. وما أن انتقل خلفاؤهم إلى القاهرة في العام ٩٧٣ حتى تابعوا توسيع نطاق سيطرتهم على الشام، بما فيها لبنان. وفي ذروة الحكم الفاطمي بالشام، اعترفت لهم الدولة المرداسية القائمة بحلب بالسيادة ودانت لهم. ومن المؤكّد أن ذلك حصل بعد العام ١٠١٥ للميلاد على أقلّ تعديل.

٤ ـ السلطنة السلجوقية (١٠٥٨ ـ ١١٥٧)، وكانت عاصمتها مدينة أصفهان الفارسية. وكان السلاجقة في الأصل زعماء قبائل الغزّ التركية الموجودة في بلاد ما وراء النهر (أواسط آسيا)، ثم استولوا على بلاد فارس

في الفترة ١٠٣٧ ـ ١٠٤٤ وأقاموا مملكة هناك وجعلوا من أصفهان عاصمة لها. وكان السلاجقة شديدي التمسك بمذهب السنّة، فهبوا إلى مساعدة الخليفة العباسي في بغداد في العام ١٠٥٥، وفعلوا ذلك ثانية في العام ١٠٥٨، عندما كان هذا الخليفة في حالة ضيق شديد. فاعترف الخليفة للحاكم السلجوقي في أصفهان بالمقابل بكونه سلطاناً على دولة الإسلام كلّها، مولياً إياه كامل السلطة الزمنية التي كانت تتمثل حتى ذلك اليوم، من ناحية المبدأ، في مؤسّسة الخلافة. وفي العام ١٠٧٠، فتح فريق من زعماء قبائل الترك بلاد الشام وانتزعوا أراضيها من الفاطميين، ثم لحق بهم الملوك السلاجقة فاحتلّوا هذه البلاد وتمّ بسط سيطرتهم عليها في العام ١٠٨٦. وصارت مدينة حلب قاعدة الحكم السلجوقي هناك. وبعد موت أوّل ملوك السلاجقة بحلب في العام ١٠٩٥ اقتسم إبناه بلاد الشام فيما بينهما، فأقام أحدهما في حلب والآخر في دمشق. وحصل بعد ذلك أن حكمت في دمشق، كما في حلب، أسر مختلفة من الأتابكة (الذين هم وكلاء السلطان أو القصر) الذين كانوا يدينون بالولاء اسمياً لا فعلياً للسلطان السلجوقي المقيم في أصفهان.

٥ ـ السلطنة الأيوبية (١١٨٣ ـ ١٢٥٠)، وكانت عاصمتها القاهرة، ومؤسس هذه السلطنة هو صلاح الدين يوسف بن أيوب، وأصله من الأكراد الذين التحقوا بالأتابكة الزنكية بالموصل ثم بحلب فدمشق. وكان الأتابك نور الدين بن زنكي قد أرسل صلاح الدين من دمشق في العام ١١٦٩ إلى مصر حيث أطاح بعد سنتين بآخر الخلفاء الفاطميين وتملّك مكانه باسم صاحبه نور الدين. وفي العام ١١٧٤ توفي نور الدين فاحتل صلاح الدين دمشق، ثم استولى على حلب في العام ١١٨٣، وصار يتلقّب بعد ذلك بالسلطان. وتعاظم شأن صلاح الدين بشكل خاص عندما خاض الجهاد ضد الفرنجة في بلاد الشام فصار يعتبر بطل الإسلام الأوّل في زمانه. وبعد وفاته في دمشق، في العام ١١٩٣، تشاجر أبناؤه وخلفاؤه فيما بينهم، فتمكّن شقيقه سيف الدين أحمد بن أيوب (وهو الملقّب بالملك العادل)

في العام ١٢٠٠ من خلافته كسلطان في القاهرة، حيث استمرت السلطنة في ذريته حتى العام ١٢٥٠. وفي هذه الأثناء تسلّم الحكم في مناطق مختلفة من الشام أعضاء مختلفون من الأسرة الأيوبية استمروا في اعترافهم بسيادة السلطان الأيوبي في القاهرة. واستمر الحكم الأيوبي في الشام، بفروعه المختلفة، بعد موت آخر سلاطينهم في مصر، حتى العام ١٢٥٩.

٦ ـ سلطنة المماليك (١٢٦١ ـ ١٥١٧)، وعاصمتها القاهرة أيضاً. وكان أول المماليك الذين استولوا على السلطة في مصر، في العام ١٢٥٠، من الرقيق الأتراك الذين اشتراهم آخر السلاطين الأيوبيين ودربهم كجنود ليشكلوا الكتيبة الممتازة في جيشه. وبعد موت هذا السلطان في العام ١٢٥٠ حل أحد مماليكه في السلطة محله. وكان المغول في هذه الأثناء قد أقاموا لأنفسهم دولة في بلاد فارس، فانقضّوا على بغداد في العام ١٢٥٨ وأطاحوا بالخلافة العباسية فيها. ثم تابعوا الزحف فوراً عبر الأجزاء التي كان يسيطر عليها المسلمون من الشام، حيث قضوا على ما تبقّى من حكم الأيوبيين. وفي العام ١٢٦٠ جاء المماليك من مصر ليهزموا المغول في الشام ويخرجوهم منها، وبالتالي صار الحكم في هذه البلاد أيضاً للمماليك. وفي السنة التالية أعاد المماليك تأسيس الخلافة العباسية في القاهرة بسلطات اسمية، وبدأ ملوكهم يتلقبون بالسلاطين على أساس أنهم المشاركون نظرياً في خط الخلفاء العباسيين الجدد. وأصبح أحدهم، وهو قلاوون (١٢٧٩ ـ ١٢٩٠)، مؤسساً لأسرة من السلاطين المماليك الأتراك استمرت في الحكم حتى العام ١٣٨٢. وبدأ قلاوون هذا بتجنيد الشركس الذين كان يستقدمهم من إقليم القوقاز كمماليك له بدلاً من الأتراك. وفي العام ١٣٨٢، أطاح أحد هؤلاء المماليك الشركس، وهو برقوق (١٣٨٢ ـ ١٣٩٩)، بآخر السلاطين من أسرة قلاوون. وأصبح برقوق هذا أول السلاطين من جماعة المماليك الشركس الذين استمروا في حكم مصر والشام حتى الفتح العثماني.

٧ ـ السلطنة العثمانية (١٣٧٩ ـ ١٩٢٢)، التي جعلت عاصمتها

أولاً في إيدرنه (*)، ثم في استامبول بعد العام ١٤٥٣. ومن بدايات صغيرة كإمارة تركية في الأناضول الغربية انطلقت الدولة العثمانية (التي سميت باسم مؤسسها) إلى التوسّع السريع، أولاً على حساب الدولتين البيزنطية والصربية (والثانية من يوغوسلافيا الحالية) في بلاد البلقان، وثانياً على حساب الإمارات التركية في الأناضول. وفي العام ١٣٨٩ أقدم ملوك الأسرة العثمانية ، بعد استيلائهم على المملكة الصربية، على التلقّب بالسلاطين، وقد كانوا أصلاً يتلقّبون بالأمراء . وفي العام ١٥١٦ توجّه العثمانيون جنوباً لفتح الشام وأخذها من المماليك. وانتقلوا بعد ذلك إلى فتح مصر والقضاء على سلطنة المماليك في القاهرة في العام ١٥١٧. وفي ذروة قوتهم سيطر السلاطين من بني عثمان على العراق وأجزاء كبيرة من شبه جزيرة العرب إلى جانب الشام ومصر. واعتُرِف لهم كذلك بالسيادة في جميع بلاد شمال أفريقيا باستثناء المغرب. ووقفت قواتهم المنتصرة مرتين على أبواب فيينا، ببلاد النمسا، الأولى في العام ١٥٢٤ والثانية في العام ١٦٨٣. وإذ استولى العثمانيون على مصر وأنهوا فيها سلطنة المماليك، فإنهم أنهوا أيضاً الخلافة العباسية هناك وحملوا معهم إلى استامبول رموز الإمامة الإسلامية التي كان يحتفظ بها الخلفاء العباسيون في القاهرة، وأهمّها البردة النبوية. وهذا ما سمح لهم بادعاء الخلافة والتشديد على كونهم الخلفاء الشرعيين على جميع المسلمين في العالم عندما كانوا يرون ضرورة في ذلك. وفي العام ١٩١٨ هُزِمت الدولة العثمانية أمام الحلفاء في الحرب العالمية الأولى وفقدت أراضيها العربية. ثم قامت ثورة مصطفى كمال (أي كمال أتاتورك) فألغت السلطنة العثمانية في استامبول، وحولت البقايا التركية للأمبراطورية العثمانية إلى جمهورية تركية. وبقي أحد أفراد الأسرة العثمانية في استامبول يمثل الخلافة الإسلامية حتى العام ١٩٢٤، حيث ألغيت مؤسسة الخلافة نهائياً.

(*) بلدة تقع عند الحدود التركية ـ البلغارية الحالية في القسم الأوروبي من تركيا ـ المترجم.

وكما أن المسيحية وجدت في الشام بطوائفها المختلفة في ظل البيزنطيين، كذلك كان الأمر فيما يتعلّق بالإسلام. فمنذ وفاة الرسول [ﷺ] وقع خلاف حاد بين المسلمين حول قضية الإمامة، أي خلافة الرسول [ﷺ] في رئاسة الأمة الإسلامية. وكان فريق منهم يصرّ على حصر الإمامة في بيت الرسول [ﷺ] وأهله، وتحديداً بابن عمه الإمام عليّ بن أبي طالب [ع] الذي كان زوجاً لابنته فاطمة [ع]، وبذرية علي من بعده. وتسمّى هذا الفريق من المسلمين بالشيعة.

وانتخب الإمام عليّ فعلاً خليفة للرسول [ﷺ] آخر الأمر (٦٥٦ ـ ٦٦١م)، بعد تتابع ثلاثة خلفاء تولوا السلطة قبله. وبالإضافة إلى هذا فإن أياً من ابنيه، الحسن والحسين، لم يتولَّ الخلافة من بعده. وبعد اغتيال الإمام علي في العام ٦٦١ للميلاد أصبحت الخلافة حكراً على أسرتين متواليتين، الأموية والعباسية. ولم تكن الأولى من هاتين الأسرتين تمت بأية قرابة مباشرة للرسول [ﷺ]، عدا انتمائها إلى قريش، وهي القبيلة العربية التي كان الرسول [ﷺ] ينتمي إليها. أما الأسرة الثانية فكانت تدعي التحدر من صلب العباس، عم الرسول. ولم يعترف الشيعة بأي من خلفاء بني أمية ولا بأي من الخلفاء العباسيين كإمام شرعي لأمّة الإسلام. وبدلاً من ذلك، فإنهم استمروا في الاعتراف بالإمامة الشرعية لسلالات مختلفة من ذرية الإمام عليّ، وبالتالي فإنهم انقسموا مع الوقت إلى فرق متعددة.

وفي البداية كانت أهم هذه الفرق الشيعية في الشام، من الناحية السياسية ، هي الطائفة الشيعية السبعية أو الإسماعيلية التي جعلت الإمامة حكراً على ذرية الحسين بن علي، ورأت بالإضافة إلى ذلك أن الإمام السابع من سلالة علي هو إسماعيل بن جعفر الصادق. وقالت الطائفة بأن إسماعيلاً اختار «الستر»، أي أنه اختفى، وبالتالي فإن هويته لم تعد تعرف إلا لفئة مختارة من أتباعه. واعتبرت الطائفة كذلك أن أئمة آخرين خلفوا إسماعيل في «الستر»، حتى خرج واحد منهم عن تستره في البلاد التي تسمّى اليوم تونس، وهو الإمام عبيد الله، فلقّب نفسه بالمهدي

وأصبح مؤسس الخلافة الفاطمية في تونس، ثم نقل خلفاؤه عاصمتهم إلى القاهرة، كما سبق. وكان الخلفاء الفاطميون يمارسون الخلافة على أساس كونهم أئمة إسماعيليين.

درج الإسماعيليون على الاعتقاد بأن أئمتهم معصومون عن الخطأ. ومنهم من نسب إلى هؤلاء الأئمة صفات من الألوهية تسمو بهم وتجلّهم عن سائر البشر. واعترف بعض الإسماعيليين لأحد الخلفاء الفاطميين، وهو الحاكم بأمر الله (٩٩٦ - ١٠٢١)، بكونه إماماً ذا صفة فريدة، ألا وهي كونه التعبير الأخير عن الوحدة في ذات الله. ولكن هذه الدعوة الإسماعيلية الخاصة لم تجد لها نجاحاً إلا في الشام، حيث سمي أتباعها بالدروز. وكانت هذه الدعوة تطلق على أتباعها أصلاً اسم «الموحّدين».

أما الطائفة الشيعية الثانية التي تعاظم أمرها في الشام فهي الطائفة الاثنا عشرية أو الشيعية الإمامية التي تعترف بتوالٍ لاثني عشر إماماً أولهم الإمام عليّ، ويليه ابناه الحسن ثم الحسين، ومن بعد الحسين تسعة أئمة يتحدّرون من صلبه، جيلاً فجيل. والإمام السابع في نظر الشيعة الاثني عشرية لم يكن إسماعيلاً بل شقيقه الأصغر الإمام موسى الكاظم. وذلك لوفاة إسماعيل قبل وفاة أبيه الإمام جعفر الصادق الذي كان الإمام السادس. وقالت الاثنا عشرية إن إسماعيلاً لم يذهب إلى «الستر» كما يدعي أتباعه. بل إن أمره انتهى بوفاته. وبالإضافة إلى هذا، فإن الشيعة الاثني عشرية تقول بأن الإمام الثاني عشر، محمد المهدي، دخل في العام ٨٧٤، أو في العام ٨٧٩، في «غيبة» عن العالم سيعود منها حتماً عندما يحين الوقت ليملأ الأرض عدلاً بدلاً من الظلم السائد.

وبينما اعتقد الإسماعيليون بأن مهمتهم، عندما يكون أئمتهم في حالة «الستر»، هي أن يمهدوا الطريق لعودتهم إلى العلن من خلال النشاط السياسي، قالت الشيعة الاثنا عشرية بأن البشر ليس باستطاعتهم أن يفعلوا شيئاً للتعجيل في عودة الإمام الثاني عشر من الغيبة سوى الرجاء والمزيد

من التعبّد والإيمان. وطالما بقي الإمام غائباً فلن يكون هناك عدل حقيقي في العالم وسيبقى كل حكم إسلامي حكماً خالياً من الشرعية الإسلامية الحقيقية. وعلى العموم، فإن فرقة الاثني عشرية من الشيعة تميل إلى التمييز بين الظلم النسبي والظلم المطلق في الحكم، حيث يمكن الصبر على الأول، أما الثاني فلا بد من مجابهته بكل ما أوتي المؤمن من قدرة.

وبالإضافة إلى الإسماعيلية والشيعة الاثني عشرية والدروز الذين كانوا إسماعيليين في الأصل، هناك طائفة شيعية أخرى كان وجود أتباعها وما زال يقتصر على الشام، وهي طائفة النصيرية، التي تسمى أيضاً الطائفة العلوية. ولا يعرف شيء مؤكد عن أمر هذه الطائفة بالذات من ناحية أصولها التاريخية.

وبينما كانت هذه الطوائف الشيعية تنمو وتتكاثر في العالم الإسلامي على هامش الدولة القائمة، عملت الخلافة العباسية في بغداد على تحديد أسس الإسلام ومبادئه كما كان مطبّقاً في الواقع من قبل الدولة. وذلك بدءاً من أيام الخليفة المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١ م). ولأن الإسلام دين في أساسه الشريعة ، فقد تم الاعتراف الرسمي منذ ذلك الوقت بأربعة مذاهب فقهية تشريعية في الإسلام، وهي الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، على أن الإسلام القويم يعتمد على هذه المذاهب الأربعة دون غيرها. والسنّة بين المسلمين هم الذين قبلوا بهذا التعريف للإسلام القويم من قبل الدولة. وصار المسلمون السنّة يعتبرون غيرهم من المسلمين «فرقاً»، يتوجب التصدّي إلى ما يذهبون إليه من بدع وإن كان ذلك بدرجات مختلفة تفرّق بين الغلاة منهم وغير الغلاة.

أمام هذه الصورة من التاريخ الإسلامي العام يمكن للباحث أن يرسم الخطوط العريضة للتطورات التي انتهت إلى ظهور لبنان الحديث، بدءاً بتلمس هذه الخطوط منذ القرن الحادي عشر عندما كان معظم بلاد الشام تحت سيطرة الحكم الفاطمي، بينما كان البيزنطيون يحافظون على وجود

لهم في وادي العاصي، انطلاقا من قاعدتهم الشامية الأساسية في أنطاكية. وفي تلك الأيام ظهر الدروز أول ما ظهروا كطائفة خاصة في أنحاء مختلفة من الشام، منها الأجزاء الجنوبية من جبل لبنان، وبعض المناطق المجاورة مثل وادي التيم المحاذي لسهل البقاع.

وفي هذه الأثناء أيضاً أصبح شمال لبنان مركز التجمع الرئيسي لأبناء الطائفة المسيحية المارونية. وكان معظم هؤلاء الموارنـة يقطنـون وادي العاصي في الأصل، بناحية حماه التي هي اليوم من سورية. ولكنهم كانوا على علاقة سيئة دوماً بالكنيسة البيزنطية وأتباعها من الطائفة الملكية في البلاد. ولقد رآهم معاصروهم من المسيحيين والمسلمين بالشام آنذاك على مذهب «المشيئة الواحدة» (انظر ما سبق)، وهو ما أصر مؤرخوهم على إنكاره، وما زالوا ينكرونه منذ القرن الخامس عشر. وتشير الدلائل إلى أن الانتقال الجماعي الأخير للموارنة من داخل الشام إلى جبل لبنان قد حصل في وقت ما بين القرنين العاشر والحادي عشر، حيث كان للبيزنطيين، وانطلاقاً من قاعدتهم في أنطاكية، سيطرة على الموطن الأصلي للموارنة بوادي العاصي.

وعندما وصل الفرنجة إلى الشام في نهاية القرن الحادي عشر، فيما يسمّى بالحملة الصليبية الأولى، التف حولهم القسم الأعظم من الموارنة الموجودين في شمال جبل لبنان. وفي وقت لاحق، في حوالى العـام ١١٨٠، دخلت الكنيسة المارونية في وحدة رسمية مع كنيسة روما، وهو ما ظل قائماً حتى يومنا هذا. في هذه الأثناء التف الدروز الموجودين في منطقة الغرب المشرفة على بيروت، في جنوب جبل لبنان، حول أتابكة دمشق الذين كانوا من المسلمين السنّة. وتاريخ الدروز في هذه الفترة، وكذلك في فترة المماليك التالية، هو من ناحية وفرة التوثيق أوضح بكثير من تاريخ الموارنة. ففي ظل المماليك، جُنِّد كبار زعماء الدروز في منطقة الغرب، وهم الذين عرفوا باسم آل بحتر أو آل تنوخ، كأمراء جند في كتيبة خاصة من الخيالة عرفت باسم «جند الحَلْقَة». واستمروا في خدمة الدولة

في عهد المماليك حتى النهاية. وبين الحين والآخر كان أفراد من هذه الأسرة يعينون ولاة على بيروت، وأحياناً على صيدا بالإضافة إلى بيروت.

وبعد العام ١٢٩١ جعل كبار الأمراء البحتريين بيروت مقراً شتوياً لهم، وحافظت فروع مختلفة من الأسرة على مقراتها الصيفية في قراها الأصلية بمنطقة الغرب، وخصوصاً في قرى عبيه وعيناب وعرمون. وما زالت آثار قدامى البحتريين وبيوتهم ترى في عبيه.

وكان سكان منطقة كسروان الواقعة بين أراضي الموارنة وأراضي الدروز في جبل لبنان في معظمهم من الشيعة الاثني عشرية. وقطن مسلمون من الطائفة نفسها كذلك في منطقة بعلبك في وادي البقاع ومرتفعات جبل عامل بالجنوب اللبناني، إلى الجنوب من جبل لبنان. ولكن وجود الشيعة الاثني عشرية في منطقة كسروان الجبلية الاستراتيجية المطلة على الطريق الساحلية الممتدة إلى الشمال من بيروت هو ما كان يقلق المماليك، الشديدي التمسّك بالسنّة بشكل خاص. وفي الفترة بين العامين ١٢٩١ و ١٣٠٥ قام المماليك بثلاث حملات عسكرية كبرى لإخضاع الشيعة في تلك المنطقة، نجحت الأخيرة منها بكسر شوكتهم هناك. وفي وقت لاحق استقدم المماليك مجموعات من قبائل التركمان وطنوها في الأجزاء الساحلية من كسروان لمراقبة المنطقة وطريق الساحل، ولتأمين الطرق الجبلية المؤدية إلى الداخل وبالتالي إلى دمشق. وبعد العام ١٣٨٢ ساءت الأمور بين تركمان كسروان ونظام المماليك الشركس في مصر، فتراجع التركمان وتضاءل شأنهم مدة من الزمن.

وتغير الوضع بمجيء العثمانيين في العام ١٥١٦، إذ عاد التركمان إلى البروز كقوة محلية مهمّة في كسروان في ظل أسرة من زعمائهم هي أسرة آل عساف (١٥١٦ - ١٥٩٣) التي جعلت من بلدة غزير مركزاً لحكمها. وكان آل عساف من المسلمين السنّة، لكنهم كانوا يميلون إلى ممالأة الموارنة، فعيّنوا أفراداً من أسرة آل حبيش المارونية وكلاء يديرون شؤونهم. وبتشجيع من آل عساف ووكلائهم من آل حبيش بدأت أعداد من

الموارنة تنزح من المناطق الشمالية من جبل لبنان لتستقرّ في كسروان. وكان بين هؤلاء وجهاء من أسرة آل الخازن وصلت إلى المنطقة في العام ١٥٤٥ واستوطنت في قرية بلّونة. ووصل آخرون من أسرة آل الجميّل في السنة نفسها واستوطنوا بلدة بكفيا. وبين هاتين الأسرتين كان لآل الخازن أن يلعبوا الدور القيادي الماروني في سياسة جبل لبنان خلال القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وبقيت لهم في المنطقة أهمية ملحوظة بعد ذلك. أما آل الجميّل فكان بروزهم السياسي لأوّل مرّة في القرن الحالي، وذلك بزعامة بيار الجميّل مؤسس حزب «الكتائب» في الجمهورية اللبنانية، وهو الحزب الذي انطلقت منه قيادة الجانب المسيحي في الحرب الأهلية اللبنانية الراهنة.

وبينما كان آل عساف يحكمون كسروان كانت الفوضى في أقصى أشكالها تتحكم ببلاد الدروز إلى الجنوب، حيث حدد مجيء العثمانيين نهاية هيمنة آل بحتر. وأرسلت بين العامين ١٥٢٣ و ١٥٨٦ حملات عسكرية عثمانية عديدة إلى منطقة الشوف الوعرة لقمع حالات العصيان المحلية التي كان يقودها زعماء من أسرة آل معن. وفي حوالى سنة ١٥٩٠، وبعد نجاح آخر هذه الحملات، تم الاعتراف بأحد أفراد هذه الأسرة، وهو فخر الدين بن معن، ممثّلاً محلّياً للحكم العثماني. وسيأتي مزيد من الكلام على سيرة فخر الدين المعني المذكور وعن التغيرات التي حصلت بعد ذلك في علاقاته مع العثمانيين، التي انتهت بسقوطه في العام ١٦٣٣، في فصول مختلفة من هذا الكتاب.

في وقت لاحق، في العام ١٦٦٧، عين حفيد شقيق فخر الدين، وهو المدعو أحمد معن، لحكم بلاد الدروز وكسروان. وكان الأميران المعنيان، فخر الدين وأحمد، كلّ منهما في زمانه، قد ساعد الموارنة وشجعهم على الهجرة إلى المناطق الدرزية، كما سنرى. وبعد وفاة أحمد معن سنة ١٦٩٧ انتقل حكم بلاد الدروز وكسروان إلى أقاربه السنّة من آل شهاب الذين كانوا أصلاً من زعماء وادي التيم. وتابع الشهابيون حكم

الشوف وكسروان حتى العام ١٨٤١. وكانوا في آخر أيامهم يحكمون أيضاً المناطق المارونية إلى الشمال من كسروان بما فيها منطقة بشرّي. وما زالت قصور المعنيين وقدامى الشهابيين وبيوتهم الأثرية قائمة في الشوف، في بلدة دير القمر وغيرها، بينما يبقى القصر الرائع الخاص بالأمير بشير الثاني (١٧٨٨ ـ ١٨٤٠)، وهو الحاكم الشهابي قبل الأخير لجبل لبنان، معلماً سياحياً معروفاً في بلدة بيت الدين المواجهة لدير القمر. وبدءاً من العقود الأخيرة للقرن الثامن عشر ارتد الفرع الحاكم من الشهابيين عن الإسلام السنّي إلى المسيحية ملتحقاً بالكنيسة المارونية.

ولأسباب سوف يتمّ تفصيلها وتوضيحها فيما بعد، تفجرت العلاقات بين الموارنة والدروز ـ وكانت قد ظهرت مؤشرات على تدهورها في أيام حكم آخر الشهابيين ـ وتحوّلت إلى نزاع مكشوف في العام ١٨٤٠، مما أدى إلى سقوط نظام آل شهاب في جبل لبنان في السنة التالية. وقامت على الأثر محاولة لإحلال حكم عثماني مباشر محل ذلك النظام لم تحظ بالنجاح. وعندها، وبدءاً من العام ١٨٤٣، أصبح الجبل مقسوماً إلى وحدتين إداريتين سميت كل منهما قائمقامية، إحداهما للموارنة والأخرى للدروز. ولكن هذا النظام فشل أيضاً، وكان أحد أسباب فشله أن أكثرية السكان في القائمقامية الدرزية كانت من المسيحيين، ومعظم هؤلاء من الموارنة، مما أدى إلى تعقيدات لا نهاية لها.

وأكثر من هذا فقد كان القرن التاسع عشر، وتحديداً بعد العام ١٨٤٠، هو الفترة التي تعرض فيها جبل لبنان، وبقية بلاد الشام، للمرة الأولى، لمظاهر التأثيرات الحديثة القادمة آنذاك من الغرب والتي قلبت الأوضاع المحلية رأساً على عقب. وعلى رأسها غزو الأسواق الشامية بمنتجات أوروبا الصناعية. وسرعان ما أطاح ذلك بالاقتصاد التقليدي للبلاد، ممّا أدّى إلى توترات اجتماعية خطيرة. وستسنح لنا الفرصة فيما بعد لكشف كيفية إسهام هذه التوترات الاجتماعية في زيادة الوضع سوءاً

في جبل لبنان، حيث تسارع تكرار اندلاع التقاتل بين الموارنة والدروز، بالغاً الذروة بأحداث العام ١٨٦٠.

في تلك السنة انقض دروز الشوف ووادي التيم على الموارنة وسائر المسيحيين المحليين، معززين بأبناء دينهم القادمين من منطقة حوران في داخل الشام، وذبحوا أعداداً كبيرة منهم، يصل الرقم المقبول في تقديرها إلى ١١ ألفاً، مما أطلق موجة من الملاحقات والاضطهادات جرت تلك السنة في أنحاء أخرى من البلاد الشامية، منها مصرع ١٢ ألف مسيحي في دمشق خلال يوم واحد. ولم تفشل هذه الاضطرابات في جذب انتباه القوى الأوروبية إليها، وخصوصاً فرنسا التي كانت تعتبر نفسها منذ زمن طويل حامية للموارنة وغيرهم من المسيحيين الشرقيين التابعين للكنيسة الرومانية، ومنهم طائفة الروم الكاثوليك من الملكية. ولم تكد الاضطرابات تنتهي في بلاد الدروز ودمشق حتى نزلت القوات الفرنسية في بيروت، وتابعت مسيرتها فدخلت الشوف.

في هذه الأثناء عقد في بيروت، وبمبادرة فرنسية، مؤتمر لممثلي القوى الأوروبية التي وقعت معاهدة باريس في أعقاب حرب القرم (١٨٥٦). وكانت الدولة العثمانية في جملة هذه الدول التي أصبحت تسمى بدول «التوافق الأوروبي». وكان الهدف من عقد هذا المؤتمر هو إعادة تنظيم أوضاع جبل لبنان. وكان من نتيجة المؤتمر صدور الدستور المسمّى «النظام الأساسي» للعام ١٨٦١ (المعدل في العام ١٨٦٤) والذي جعل من جبل لبنان متصرفية، أي سنجقاً مميزاً في البلاد العثمانية، يتمتع بضمانة دولية في ظل حاكم عثماني مسيحي يسمى متصرفاً ويأتي تعيينه من استامبول بموافقة القوى الأوروبية الضامنة.

وبقيت المتصرفية قائمة في جبل لبنان حتى العام ١٩١٥، بعد قليل من اندلاع الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨). وقد وفرت للجبل حكماً منظماً تحقق في ظله تقدم اجتماعي ملموس. وكانت هذه الفترة فترة اليقظة الثقافية العربية في الجبل وبيروت، وهي اليقظة التي سنوليها مزيداً

من الحديث في مكان آخر من هذا الكتاب. وقد شهدت هذه الفترة أيضاً أولى الهجرات المهمّة من الريف اللبناني إلى بيروت وإلى مدن الساحل الأخرى، وهي هجرات تسارعت وازدادت أهمية فيما بعد، وأعطت الكثير من الطابع الاجتماعي والسياسي للبنان اليوم، كما سنرى (الفصل ١٠).

بعد انهيار الأمبراطورية العثمانية في العام ١٩١٨، إثر هزيمتها في الحرب، اقتسم البريطانيون والفرنسيون الأقاليم السورية (حسب التسمية الحديثة لبلاد الشام) على أساس الانتداب، وأصبحت أراضي لبنان الحالية جزءاً تابعاً للانتداب الفرنسي. وقام الفرنسيون في العام ١٩٢٠، واستجابة للضغوط التي مارسها عليهم أصدقاؤهم الموارنة، بضم أجزاء مختلفة من الولايات العثمانية التي كانت في السابق تابعة لبيروت أو دمشق إلى أراضي المتصرفية اللبنانية القديمة، وخلقوا بذلك دولة لبنان الكبير بحدوده الحالية. وفي العام ١٩٢٦ أعيد تشكيل دولة لبنان الكبير على أساس دستور جديد وقامت الجمهورية اللبنانية. وفي العام ١٩٤٣، خلال الحرب العالمية الثانية، أُنهي الانتداب الفرنسي على لبنان، وأصبح البلد مستقلاً، ثم عضواً مؤسساً لجامعة الدول العربية وللأمم المتحدة بعد ذلك.

بعد أن بيّنا المراحل التاريخية الرئيسية المتعلقة بظهور لبنان الحديث، أمام خلفية التاريخ العام للعالم العربي والإسلامي، أصبحنا في موقع أفضل يمكننا من تفحص التفسيرات المختلفة التي أعطتها الأطراف اللبنانية المختلفة لهذا التاريخ، في أوقات مختلفة. والحرب الأهلية الراهنة في لبنان، كما سيلاحظ من الفصلين الأخيرين من هذا الكتاب، إنما تجري بين الفئات اللبنانية التي ترفع رايات تاريخية مختلفة: راية الخصوصية اللبنانية والمسيحية من جهة، وراية القومية العربية والإسلامية ـ ناهيك عن الكلام على تلك السنية أو الشيعية أو الدرزية ـ من جهة أخرى. ولكي يتفق اللبنانيون على وضع السلاح جانباً وعلى أن يعيشوا بسلام وبتعاون تام معاً كمواطنين في بلد واحد، فإنه لابد لهم أولاً من التوصل إلى إجماع حول ماهية الشيء الذي يجعل منهم أمة أو دولة أو

مجتمعاً سياسياً، ولا يمكن التوصل إلى هذا إلا إذا نجحوا في الاتفاق على نظرة مشتركة إلى ماضيهم.

وقبل أن نتمكن من استطلاع النظريات المختلفة للتاريخ اللبناني ووضعها قيد النقد، لا بدّ من طرح مسائل أخرى أساسية منذ البداية: مثلاً، كيف ظهر لبنان كدولة أوّل الأمر؟ ما المشكلات اللبنانية المزمنة؟ ما حقيقة الموارنة الذين مارسوا على صناعة القرار الفرنسي كلّ ذاك النفوذ فيما يتعلق بخلق لبنان الكبير بعد الحرب العالمية الأولى؟ لماذا تدعم بعض الجماعات اللبنانية سياساتهم بينما تعارضها جماعات أخرى، وأكثرها تصلباً في هذه المعارضة هي الإسلامية؟ الفصول الخمسة الأولى من هذا الكتاب ستتوجه بشكل رئيسي إلى هذه المسائل، لتأمين منظور ملائم لبحث المشكلات المتعلقة بالتفسير التاريخي للبنان، الذي سيرد الحديث عنه في الفصول التالية.

الفصل الأول

بداية الأمر

هناك فرق كبير بين اصطناع البلدان كياناتٍ سياسية مشروعة، وبين تحويل مثل هذه الكيانات إلى أوطان بالمعنى الصحيح بخلق هويّات قومية مقبولة تتناسب معها. ولعلّ أفضل مثال على ذلك هو ما حدث في أعقاب الحرب العالمية الأولى التي انتهت بتدمير الأمبراطوريات الألمانية، والنمساوية ـ المجريّة، والروسية، والعثمانية. فصار بإمكان الحلفاء، وهم الذين خرجوا منتصرين من الحرب، أن يعيدوا رسم الخريطة السياسية لأجزاء كبيرة من العالم. ففي أوروبا، أزال الحلفاء آخر ما تبقّى من معالم الأمبراطوريتين، الألمانية والنمساوية ـ المجريّة. فظهرت مكانها ثلاث جمهوريات جديدة هي الألمانية والنمساوية والمجريّة. وكانت الثورة البلشفية في تلك الأثناء قد قطعت شوطها الأوّل في تحويل الأمبراطورية الروسية إلى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية.

ومن الأراضي الأوروبية التي كانت في السابق أراضي ألمانية أو نمساوية أو روسية انبثقت دول أوروبية مستحدثة لم يكن لها وجود من

قبل. وقُسّمت المستعمرات الألمانية، في أفريقيا وغير أفريقيا، بين بريطانيا وفرنسا عن طريق انتداب مرخّص به من عصبة الأمم، وهي المؤسسة الدولية التي كان قد تمّ انشاؤها آنذاك.

وكانت الأمبراطورية العثمانية قد تلاشت في تلك الأثناء نتيجة لهزيمتها في الحرب. وقامت على أراضيها التركية ثورة مصطفى كمال المعروف بأتاتورك، فنجحت هذه الثورة في الإطاحة بالسلطنة العثمانية وإحلال الجمهورية التركية الحالية مكانها.

أمّا الولايات العربية من العراق والشام التي كانت تابعة للدولة العثمانية حتى أواخر الحرب، فكان نصيبها أن وقعت تحت احتلال بريطانيا أو فرنسا، ثم اقتُسمت بين هاتين الدولتين وفرض عليها الانتداب تحت إشراف عصبة الأمم، مع التوصية بإعدادها للاستقلال في أقرب وقت ممكن.

وما إن تمّ ذلك حتى قامت بريطانيا من جهة، وفرنسا من جهة أخرى، وبالاتفاق فيما بينهما، بتشكيل دول جديدة من هذه الأراضي العربية المنتدبة، شبيهة من ناحية اصطناعها بالدول الجديدة التي اتّفق الحلفاء في تلك الحقبة على إنشائها في وسط أوروبا وشرقيها، ولكن بفارق مهم. ففي أوروبا، حيث كان الفكر القومي قد أصبح تقليداً راسخ الأركان، كان الشعور بالهوية القومية المنفصلة قائماً بالفعل عند الشعوب التي كانت سابقاً رعايا للأمبراطوريات الألمانية والنمساوية ـ المجرية والروسية، وكان لا بد من الالتفات ـ في معظم الحالات ـ إلى هذا الواقع عند تشكيل الدول الجديدة. ولم تكن هذه هي حالة الرعايا العرب في الأمبراطورية العثمانية حيث كان الوعي القومي آنذاك غامض المعالم على وجه العموم، ومختلطاً بولاءات تقليدية من أنواع أخرى كثيراً ما كانت على تضارب فيما بينها. وشعر الحلفاء أن باستطاعتهم تجاهل هذه المشاعر القومية البدائية والمشوشة لدى عرب الأراضي الموضوعة حديثاً تحت

انتدابهم عندما انطلقوا لإعادة تنظيم هذه الأراضي في دول، معيدين رسم الخريطة السياسية للعالم العربي بالطريقة التي اعتقدوا بأنها أكثر ملاءمة لهم.

في ربيع سنة ١٩٢٠، تم التوصل إلى اتفاق أبرم بين بريطانيا وفرنسا في سان ريمو حول كيفية تقسيم الأراضي العربية المحتلة فيما بينهما. وكانت الاعتبارات الأساسية التي أخذت في الحسبان تتعلق بالنفط ودروب المواصلات. وكان البريطانيون قد عانوا خلال الحرب من مصاعب ملحوظة في محاولتهم لاحتلال بلاد العراق. وكان اندلاع الحرب قد أبرز الأهمية الاستراتيجية العظمى للنفط. وكانت بريطانيا في حينه تسيطر على مصادر النفط الواسعة في إيران، وكان همّها الكبير أن تمنع الألمان، وهم أكبر المساهمين في «شركة النفط التركية»، من الوصول إلى حقول النفط التي تم التثبت من وجودها في منطقة كركوك في العراق. وفي العام ١٩١٦ تم التفاوض بين مارك سايكس، عن الجانب البريطاني، وفرانسوا جورج - بيكو، عن الجانب الفرنسي، على اتفاق (هو اتفاق سايكس - بيكو) يعطي ولاية الموصل، في شمال العراق، إلى فرنسا، وولايتي بغداد والبصرة، في وسط وجنوب البلاد، إلى بريطانيا. وكان لفرنسا أن تأخذ من البلاد الشامية ولاية حلب والأجزاء الشمالية من ولايتي بيروت ودمشق، تاركة الأجزاء الجنوبية من هاتين الولايتين لبريطانيا، مع تفاهم بأن يكون للأراضي المقدسة في فلسطين وضع دولي.

وخلال الأشهر الأخيرة للحرب تمكّن البريطانيون من احتلال جزءٍ كبيرٍ من بلاد العراق، ثم زحفت جيوشهم من مصر لاحتلال فلسطين. ولم تعد لهم بعد ذلك رغبة في تطبيق اتفاق سايكس - بيكو مع فرنسا. وهكذا تمت الإطاحة بهذا الاتفاق العائد إلى أيام الحرب. وبموجب الاتفاق الجديد، وهو اتفاق سان ريمو، تخلت فرنسا عن مطالبتها بولاية الموصل في مقابل حصة أكبر في «شركة النفط التركية» التي صادرها الحلفاء وأعادوا تنظيمها تحت اسم «شركة النفط العراقية». وكان الاتفاق السابق

قد منح فرنسا حق السيطرة المباشرة على الأجزاء الساحلية من ولاية حلب وعلى حصتها من ولاية بيروت، ولكنه لم يمنحها إلا دائرة نفوذ في المناطق الداخلية من البلاد حيث كان لدولة عربية أو دول عربية ذات وضع مستقل أن تقام. فجاء الاتفاق الجديد لينصّ على أن تكون للفرنسيين الحريّة الكاملة للتصرّف في جميع أنحاء المنطقة التي سيحصلون عليها بموجب الانتداب الصادر عن عصبة الأمم، مما يتيح لهم انتشاراً من الأراضي الممتدة من نهر الفرات وحتى ساحل البحر الأبيض المتوسط.

ومن ناحية أخرى، فقد أمكن للبريطانيين، بالإضافة إلى احتفاظهم عن طريق الانتداب بكامل بلاد العراق، أن يسيطروا على كامل الأجزاء الجنوبية من ولايتي دمشق وبيروت، وهي أراض كانوا يسمونها أولاً «فلسطين شرق الأردن»، و «فلسطين غرب الأردن»، ثم تغيّرت التسمية، تسهيلاً، إلى «شرق الأردن» (أو بالأحرى «عبر الأردن» Transjordan) و «فلسطين». وما لبث البريطانيون أن سعوا إلى ضم الأطراف الشمالية من بادية شبه جزيرة العرب إلى أرض شرق الأردن، مما أمن لهم امتداد منطقة انتدابهم بالتواصل بين العراق حتى حدود إيران شرقاً، وفلسطين حتى البحر غرباً.

كانت بريطانيا قد قطعت على نفسها في أيام الحرب وعوداً متعلقة بالمنطقة ذاتها لأطراف أخرى، وذلك بغض النظر عن اتفاقها مع فرنسا أيام الحرب حول اقتسام الولايات العربية من الأمبراطورية العثمانية. ففي وسط شبه جزيرة العرب كان هنالك تحالف بريطاني مع عبد العزيز بن سعود، أمير الرياض والزعيم الأكبر للوهابيّين من أهالي نجد، والذي أصبح فيما بعد مؤسس المملكة العربية السعودية. وكانت الوهابية حركة إسلامية أصولية ظهرت في وسط شبه جزيرة العرب في العقود الوسطى من القرن الثامن عشر، وكان آل سعود قد انضووا تحت لوائها وتزعّموها من الناحية السياسية منذ ذلك الحين. وعلى النقيض من هذا التحالف البريطاني -

السعودي كان هنالك تحالف قام أيام الحرب بين البريطانيين والشريف حسين، أمير مكّة من الأسرة الهاشمية، الذي كان يتمتع بهيبة عربية وإسلامية خاصة كسليل للرسول معترف به من الجميع. وفي مقابل قيادته لثورة عربية ضد الدولة العثمانية كان الشريف حسين قد تلقّى وعداً بالاعتراف به ملكاً على دولة عربية جامعة تركت طبيعتها دون تحديد واضح. لكن سير المفاوضات بين الشريف حسين والبريطانيين جعله يعتقد بأن بريطانيا لن تمانع في أن تشمل المملكة العربية الموعودة كامل جزيرة العرب باستثناء ما كان قائماً على سواحلها الجنوبية والشرقية من محميات بريطانية، أضف إلى ذلك كامل العراق والشام، عدا الشريط الساحلي من الشام الذي قد يتمّ التفاوض حوله في وقت لاحق.

وكانت علاقات بريطانيا مع عبد العزيز بن سعود منوطة بالحكومة البريطانية في الهند. أمّا العلاقات مع الشريف حسين، فكانت تقام عن طريق «المكتب العربي» البريطاني في القاهرة. وبالإضافة إلى مفاوضاتها مع العرب، كانت بريطانيا في تلك الأثناء على علاقة وثيقة بالمنظمة الصهيونية العالمية. وفي العام ١٩١٧ ألزمت وزارة الخارجية البريطانية نفسها بأن تنظر بعين العطف إلى إقامة «وطن قومي يهودي» في فلسطين.

وكان من الطبيعي أن يستحيل على بريطانيا بعد نهاية الحرب أن تنفّذ، في وقتٍ واحد، كل هذه الاتفاقات المتناقضة بشأن المنطقة العربية. واحتلت الحاجة البريطانية للتوصّل إلى تسوية مع فرنسا حول المنطقة المقام الأوّل في الأهمية، وهذا ما حصل بالفعل عن طريق اتفاق سان ريمو. وفي الأشهر الأخيرة من الحرب، وبينما كان البريطانيون يقومون بطرد الجيش العثماني من بلاد الشام، وكانت قوات الثورة العربية تحمي جناحهم الأيمن، سمح للشريف فيصل، وهو الثالث من أبناء الشريف حسين، بالدخول إلى دمشق وتأسيس حكومة عربية تحت راية والده هناك. وكان فيصل ألمع أبناء الشريف حسين وأكثرهم شعبية. وعندما اجتمع الحلفاء في سان ريمو لإعادة رسم خريطة العالم العربي،

أعلن الشريف فيصل ملكاً مستقلاً على «سورية»، وذلك لوضع بريطانيا وفرنسا أمام أمر واقع. لكن المملكة السورية الفيصلية لم يكتب لها الدوام. فما إن تم التوصل إلى الاتفاق بين الحلفاء في سان ريمو حتى تظاهر الفرنسيون، الذين كانوا يحتلون بيروت فعلاً، بأنهم يحاولون التوصل إلى تسوية مع الملك فيصل ، ثم انطلقوا إلى سحق قواته العربية في ميسلون، خارج دمشق، مما اضطره إلى التخلّي عن عرشه والخروج من البلاد مع أتباعه. وتعويضاً له عن هذه الخسارة، وهو الذي كان لهم أيام الحرب الحليف الشهم، أوجد البريطانيون لفيصل مملكة عربية أخرى في الولايات العثمانية القديمة في بلاد العراق التي تمّ توحيدها في ما صار يُسمى بالمملكة العراقية.

أما التزام بريطانيا أيام الحرب بتسهيل إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين، والذي حظي مجدداً بمرتبة عالية من الأهمية، فقد اتخذ طابعاً رسمياً في العام ١٩٢٠ وأدرج في مادة خاصة من مواد تشريعات عصبة الأمم بشأن الانتداب البريطاني على فلسطين. أما بالنسبة إلى شرق الأردن، فلم يتأخر إيجاد ترتيب إداري خاص لهذه المنطقة. ففي العام ١٩١٦ ، وعندما أعلن الشريف حسين انطلاقة الثورة العربية ضد الأتراك في مكة، كان الشريف قد أعلن نفسه أيضاً ملكاً على العرب، واعترف البريطانيون به، في الواقع، ملكاً على الحجاز، وهذا أقصى ما كانوا على استعداد للاعتراف به حيال حليفهم الهاشمي آنذاك. وما كادت الحرب العالمية أن تنتهي حتى بدأ عبد العزيز بن سعود يهاجم الحجاز بقواته الوهابية، وما لبث أن تمكن من الاستيلاء النهائي على الحجاز والإطاحة بالحكم الهاشمي هناك في العام ١٩٢٥. وكان الشريف عبد الله، وهو الابن الثاني للملك حسين، يقوم بقيادة القوات الهاشمية في المراحل الأولى من النزاع مع آل سعود، فانهزم على أيديهم وغادر الحجاز على الأثر في العام ١٩٢١ باتجاه الشام. ووصل إلى شرق الأردن، واستقر مع أتباعه هناك، فاعترف به البريطانيون أميراً حاكماً على البلاد. ونجح الأمير

عبد الله، بمساعدة عسكرية بريطانية، في صد المحاولات الوهابية لمد السيطرة السعودية شمالاً نحو الشام، وضمن بذلك توسيع رقعة إمارته باتجاه الشرق حتى حدود العراق. أما في الجنوب فامتدت إمارة عبد الله في شرق الأردن إلى أبعد من حدود ولاية دمشق العثمانية القديمة لتصل إلى البحر الأحمر عند خليج العقبة، بحيث صارت تضمّ الأجزاء الشمالية القصوى مما كان ولاية الحجاز في الزمن العثماني. أما بالنسبة إلى أرض فلسطين المجاورة، فقد صارت حدود إمارة شرق الأردن، من الشرق، هي الحدود التي لم يكن مسموحاً للوطن القومي اليهودي الموعود أن يتجاوزها.

كان البريطانيون يعرفون آنذاك ما يريدون بشأن المنطقة العربية، وقد حصلوا عليه، وهو السيطرة على حقول نفط العراق، والوصول الذي لا عقبة أمامه من هناك إلى البحر الأبيض المتوسط، والسيطرة على البحر الأحمر والخليج العربي لتأمين المسالك البحرية الحيوية عن طريقهما إلى المحيط الهندي. ولضمانة مصالحهم، كان البريطانيون يفضلون التعامل مع جهات في المنطقة، أو مع جهات لها مصالح في المنطقة، تعرف هي أيضاً ما تريد، وتكون مستعدّة لإجراء تسويات لتحقيق ما يمكن من أهدافها ضمن حدود الواقع. وفي أولى سنوات الحرب كان البريطانيون يصرون على تشجيع النشاط القومي العربي المضاد للعثمانيين في الولايات الشامية، وقد لعب الوسطاء البريطانيون دوراً في إقامة الاتصال بين القوميين العرب في هذه الولايات، وبين الشريف حسين وأبنائه في الحجاز، مما أعطى الثورة التي قام بها الشريف فيما بعد البُعد اللازم لجعلها ثورة عربية بالمعنى الأعمّ. لكن البريطانيين بدا لهم بعد الحرب أن الإلحاح الكامن وراء مطالب القومية العربية كان صادراً إمّا عن أحلام شعريّة لا تأخذ واقع الأمور بعين الاعتبار، أو عن مصالح شخصية تتخذ من المبادىء القومية وسيلة لتحقيق أهداف خاصة. وفي الحالتين شعر البريطانيون أن بإمكانهم إسقاط المطالب القومية من حسابهم بسهولة كلما وجدوها متضاربةً مع مصالحهم العليا.

بقي على بريطانيا أن تنفّذ ما قطعته من وعود لكبار حلفائها العرب في سنوات الحرب. ولم يكن هذا الأمر بالنسبة إليها سهلاً. ففي الحجاز، كان الملك حسين يطالب بأكثر مما كانت بريطانيا على استعداد لاعطائه. ومن ذلك أنه كان يصرّ على أن يُعترف به ملكاً على جميع العرب، ويعتبر نفسه صاحب الحقّ الأوّل بالمطالبة بالخلافة الإسلامية بعد إخراج آخر الخلفاء العثمانيين من استامبول عام ١٩٢٤. أضف إلى ذلك أن الملك حسين لم يقبل بالترتيبات التي أقرّها اتفاق سان ريمو بشأن البلاد العربية. وأكثر من هذا، فقد كان مصرّاً على رفضه الاعتراف بالمطالب اليهودية في فلسطين، وهي المطالب الصهيونية التي كانت بريطانيا تحتضنها بشكل واضح وصريح.

وكان عبد الله وفيصل، من أبناء الملك حسين، أكثر مرونة من والدهما في تعاملهما مع واقع الأمور. كذلك كان الأمر بالنسبة إلى عبد العزيز بن سعود، وهو المنافس الكبير للملك حسين في شبه جزيرة العرب. وكان هؤلاء الثلاثة رجالاً عمليّين مستعدّين للمفاوضة حول الأمور العالقة، وللقبول آخر الأمر بما كان يمكن تحقيقه في ظروف معيّنة. وكانت النتيجة أن أسقطت بريطانيا الملك حسين من حسابها وصارت تتعامل معهم. فبقي الثلاثة على الساحة في المنطقة، وتمّ تخصيص كلّ منهم بمكانة مرموقة.

واتخذ الفرنسيّون في أراضي انتدابهم المواقف نفسها التي اتخذها البريطانيون. فقد كانوا مستعدّين للإصغاء إلى مطالب ملموسة تقدّمها أطراف لها رؤية سياسية واضحة وتعرف ما تريد، ولكن لم يكن لديهم صبر على غير هذا النوع من المطالب، مهما بلغت حدّته. وكانت فرنسا ترى أن الموارنة وحدهم، من بين أهالي المناطق الخاضعة لانتدابهم، هم الفريق الذي يعرف تماماً ما يريد. ولذلك أبدى الفرنسيون الاستعداد الكامل للتجاوب مع مطالبهم، وليس مع مطالب غيرهم. وكان الموارنة من سكّان جبل لبنان وجواره قد حدّدوا المطلب الأساسي لهم منذ بداية

القرن، وهو خلق دولة «لبنان الكبير» (حسب تسميتهم) بضمّ مناطق معيّنة من ولايتي بيروت ودمشق القديمتين إلى جبل لبنان، وجعل الطائفة المارونية صاحبة السيطرة العليا في هذه الدولة. أضف إلى ذلك إصرار الموارنة على أن تكون دولة «لبنان الكبير»، عند قيامها، منفصلة ومستقلّة تماماً عن جوارها العربي. وكان وراء الموارنة تاريخ زاخر بالتطوّرات والأحداث ستجري مراجعته بالتفصيل في المكان المناسب.

ولابدّ من الملاحظة هنا أن الموارنة، وبمساعدة فرنسا بالذات، كانوا قد ضمنوا منذ العام ١٨٦١ وضعاً سياسياً خاصاً لموطنهم التاريخي في جبل لبنان كمتصرفية، أو سنجق مميّز، داخل النظام العثماني وبضمانة دولية. لكن الموارنة، ابتداءً من أواخر ذلك القرن، راحوا يضغطون على الساحة الدولية لتوسيع رقعة متصرّفية جبل لبنان إلى ما كانوا يعتبرونه الحدود اللبنانية الطبيعية والتاريخية، وبشكل يضم مدن طرابلس وبيروت وصيدا وصور على الساحل ، والأراضي الداخلية التابعة لها، وهي التي كانت آنذاك جزءاً من ولاية بيروت، وكذلك أقضية سهل البقاع وجواره، وهي «الأقضية الأربعة» (بعلبك والبقاع وراشيا وحاصبيا) التي كانت تابعة أصلاً لولاية دمشق. واستناداً إلى المقولة المارونية، كان «لبنان الكبير» هذا، بما فيه السهل والساحل بالإضافة إلى الجبل، قد تمتع عبر العصور بطابع اجتماعي وتاريخي خاص مختلف عن المناطق المحيطة به مما يجعل من الضروري، بل ومن الملزم لفرنسا، أن تعمل لجعله دولة مستقلة قائمة بذاتها. وكان الفرنسيون يشعرون بتعاطف قوي مع الموارنة، لكن الحكومة الفرنسية لم تدعم المطالب المارونية دون قدر من التحفظ.

كان الموارنة يشكلون في جبل لبنان أكثرية سكانية لا شكّ فيها. أما في «لبنان كبير» فكان للمسلمين من السنّة والشيعة تفوّق عددي واضح في المناطق الساحلية والداخلية التي كان الموارنة يطالبون بضمّها. ولم يكن للمسيحيين بجميع طوائفهم أن يصلوا في «لبنان الكبر» إلى أكثر من مجرد أكثرية بسيطة. لكن الموارنة أصرّوا على مطالبهم. ومارس زعماؤهم

العلمانيون والكنسيون خلال سنوات الحرب ضغوطاً على جميع القوى الحليفة، ومنها الولايات المتحدة، بهذا الشأن. وبعد انتهاء الحرب استمرّ الزعماء الموارنة ، وعلى رأسهم البطريرك الياس الحويك شخصياً، في هذه الضغوط المكثّفة لتحقيق مطالبهم في مؤتمر السلام الذي عقد في باريس. واستجاب الفرنسيون في النهاية. وفي أول أيلول (سبتمبر) ١٩٢٠، وبعد شهرين فقط من التوصل إلى اتفاق سان ريمو، وبعد أقلّ من شهرين من خروج الملك فيصل وحكومته العربية من دمشق، أعلن الجنرال هنري غورو من شرفة مقره الرسمي كمفوض سام فرنسي في بيروت ولادة «دولة لبنان الكبير»، على أن تكون بيروت هي العاصمة. وجعل علم هذه الدولة العلم الفرنسي المثلث الألوان نفسه، وفي وسطه الأبيض صورة شجرة الأرز رمزاً لأزلية لبنان منذ أقدم عصور التاريخ.

بعد تأسيس دولة لبنان الكبير اتجه الفرنسيون إلى التعامل مع بقية المنطقة التي انتدبوا عليها والتي سمّوها «بلاد المشرق»، وكانوا في حيرة حول ما يجب أن يفعلوه . ففي حالة لبنان كان الموارنة قد أشاروا إليهم بدقة إلى ما يريدون. أما في الحالات الأخرى فلم تكن هنالك جماعة على استعداد للإفصاح عما في ذهنها بشكل لا يقبل التأويل، مما ترك الفرنسيين يمارسون وسائلهم الخاصة في تسيير الأمور. فقاموا في البداية بإنشاء أربع دول سورية بالإضافة إلى لبنان: دولتان إقليميتان هما دولة حلب ودولة دمشق، ودولتان طائفيتان هما دولة العلويين ودولة جبل الدروز. واستجابة للمطالب القومية الملحّة أعيد فيما بعد دمج دولتي حلب ودمشق في «دولة سورية» التي أصبحت تسمّى بعد ذلك «الجمهورية السورية»، ثم ألحق بها أخيراً جبل الدروز وبلاد العلويين. في هذه الأثناء، وفي ٢٣ أيار (مايو) ١٩٢٦، تلقت دولة لبنان الكبير دستوراً حوّلها إلى «الجمهورية اللبنانية». وهكذا برزت الجمهوريتان الشقيقتان، اللبنانية والسورية، إلى الوجود تحت الانتداب الفرنسي الواحد، لهما عملة واحدة وخدمات جمركية واحدة، ولكن لكلّ دولة علمها الخاص، وإدارتها المحليّة

الخاصة، وإن كان ذلك تحت إشراف المفوّض السامي الفرنسي ذاته الذي كان مقامه الدائم في بيروت. ولم تمض سنوات قليلة حتى أصبح لكلّ من الدولتين الشقيقتين نشيدها الوطني المختلف. لكن البيروقراطيات الإدارية والأعلام والأناشيد الوطنية لا تكفي وحدها لتحويل الأراضي والشعوب التي تعيش فيها إلى أوطان وأمم بالمعنى الكامل. فماذا عن مسألة الهوية القومية؟

لم تكن عند الموارنة ولا عند غيرهم من المسيحيين المتفقين معهم في الرأي شكوك حول هذِه المسألة. فسكّان لبنان كانوا بالنسبة إليهم لبنانيين ليس فقط من ناحية الهوية الرسمية، بل أيضاً من ناحية القومية التاريخية، شاؤوا ذلك أم أبوا. فسكان لبنان لبنانيون كما أن سكّان سورية سوريّون، وسكان العراق عراقيون، وسكان فلسطين فلسطينيون، وسكان شرق الأردن شرق أردنيون. ولهؤلاء الحريّة بأن يعتبروا أنفسهم عرباً يشتركون مع بعضهم البعض في هوية قومية واحدة إن هم أرادوا ذلك. بل هم أحرارٌ بأن يعرّفوا أنفسهم من الناحية القومية كما يشاؤون. أمّا اللبنانّيون، فيبقون لبنانيين مهما اختلف الرأي حول طبيعة هويتهم كشعب في الخارج، لا تجمع بينهم وبين العرب إلاّ وحدة اللغة، وذلك من باب المصادفة التاريخية. وكان الموارنة ومن جاراهم في الرأي من سائر مسيحيي البلاد يزعمون أن تراثهم القومي هو تراث فينيقية القديمة، الذي هو أقدم من التراث الذي فُرض عليهم أن يشاركوا فيه العرب بآلاف السنين. وزعموا أيضاً أن تراثهم القديم هو تراث حوض البحر المتوسط الأوسع الذي كان أهل لبنان ذات مرّة يشاركون فيه اليونان وروما، ثم صاروا يشاركون فيه بلاد أوروبا الغربية في الأزمنة اللاحقة. أضف إلى ذلك الزعم بأن اللبنانيين كانوا يتمتّعون منذ أقدم العصور بتقليد مستمرّ في الحرية والاستقلال في جبلهم الشامخ، وهو تقليد لم يكن لأي من جيرانهم في بلاد العرب خبرة به.

ولم يكن جميع سكّان لبنان، ولسوء حظ الموارنة، يفكّرون تفكيرهم

ويشعرون شعورهم. بل كان كثيرون من الموارنة أنفسهم قد انشقوا عن هذا التفكير والشعور وأعلنوا رأيهم المختلف حول طبيعة الهوية اللبنانية صراحة. إذ يتعذر الإنكار أن لبنان، ككيان سياسي، لم يكن إلاّ بلداً حديثاً، بل ومستحدثاً، لا يتميّز كثيراً عن غيره من البلدان العربية الأخرى التي استحدثها الانتداب الفرنسي أو البريطاني في المنطقة، ولكن باختلاف واحد عنها. هذا الاختلاف الوحيد هو أن لبنان تكوّن تلبية لإرادة جماعة من أهله، وإن كانت هذه جماعة واحدة من جماعات أخرى. أضف إلى ذلك أن الذين أرادوا وجود لبنان من بين سكّان البلاد كانوا راضين تماماً بما حصلوا عليه، ومصمّمين على السعي لإبقاء لبنان إلى الأبد، على الشكل الذي أعطي له، من دون أراض تضاف إليه أو تقتطع منه.

وعندما قامت الجمهورية السورية لتحلّ تدريجاً مكان الدويلات المحلية والطائفية التي أقامها الفرنسيون في البداية على أرضها، كان ذلك أيضاً استجابة لمطلب قومي عارم، وبعد ثورة وطنية استمرّت لمدة سنتين (١٩٢٥ - ١٩٢٧)، وفي جملة أحداثها قَصْف الفرنسيين لدمشق. ولكن الأوساط القومية في سورية، سواء على صعيد القادة أو الشعب، لم تكن راضية على العموم إلاّ جزئياً بما حصلت عليه، واستمرّت في طموحها للحصول على أكثر من ذلك، دون أن يردعها عن هذا الطموح أي اعتبار للأمر الواقع. فقد كانت سورية قبل قدوم الفرنسيين، وإن كان ذلك لفترة زمنية قصيرة، منتظمة في مملكة عربية عاصمتها دمشق، وهي المدينة التاريخية العريقة التي كانت ذات يوم مقرّاً لبني أمية. وهم الخلفاء من العرب الذين كانت لهم في زمانهم «صهلة الخيل من الهند إلى الأندلس». وكان الفرنسيون قد أطاحوا المملكة العربية في دمشق عند قدومهم، وأقاموا مكانها وعلى أراضيها ما أقاموا من الدويلات، ومن بينها لبنان. فبقيت الأوساط القومية العربية في البلاد تصبو إلى إلغاء هذه الترتيبات وإعادة جميع الأمور إلى نصابها، وتلحّ في المطالبة بخروج الفرنسيين من البلاد حتى تعود إلى ما كانت قد حصلت عليه سابقاً من الاستقلال.

ومن القوميين العرب في سورية من كان يقرّ للموارنة بحقّ التمتع بذلك النوع الخاص من الاستقلال الداخلي الذي اعتاد أهالي جبل لبنان على ممارسته في زمن المتصرّفية، وإن لم يكن بين أصحاب هذا الرأي من اعترف بأي ضرورة لذلك، أو بأي سبب حقيقي يدعو الموارنة إلى الشعور بأي اختلاف في الهوية القومية عن سائر العرب، وخصوصاً في جوارهم السوري المباشر. لكن ما كان ينكر على الموارنة قطعاً هو السعي الذي نجحوا فيه عندما ضُمّت إلى «لبنانهم الكبير» أراض سورية كانت تخصّ في السابق ولايتي بيروت ودمشق، ولم تشكل في أي وقت جزءاً من الوطن اللبناني التاريخي المزعوم.

لم يكن مسموحاً، من وجهة النظر القومية العربية، أن تمنح الجمهورية اللبنانية، وهي صنيعة فرنسا، أي قدر من الاعتراف بكونها دولة قومية قائمة بذاتها، منفصلة عن سورية ومتميّزة عنها. بالإضافة إلى ذلك، ومن وجهة النظر نفسها، فإن الجمهورية السورية هي أيضاً لم تكن مقبولة كإنجاز يمثّل نهاية المطاف بالنسبة إلى الطموح القومي الأوسع لدى شعبها. ومن مبادىء القومية العربية أن السوريين ما هم إلّا عرب آخر الأمر. وقد كانت أرضهم، من الناحية التاريخية، تشمل دوماً فلسطين وشرق الأردن بالإضافة إلى لبنان، غير أن هذه الأراضي لم تكن في أي وقت منذ عهد الرومان تشكّل رقعة قومية قائمة بذاتها، بل كانت على مرّ العصور جزءاً لا يتجزّأ من الوطن العربي الأوسع الذي كان يشمل أصلاً بلاد الشام والعراق وشبه جزيرة العرب، ثم امتدت تخومه بعد الإسلام حتى صارت تضمّ مصر وشمال أفريقيا وصولاً إلى ساحل المحيط الأطلسي. وجاء الحلفاء في زمن الحرب العالمية، فخدعوا العرب، وأغدقت عليهم بريطانيا الوعود بالاستقلال القومي التام في أراضيهم التاريخية لقاء تحالفهم معها ضد الدولة العثمانية. لكن أيّاً من هذه الوعود لم ينفّذ في الحقيقة. وبدلاً من ذلك، قبلت بريطانيا باقتسام الأراضي العربية التاريخية هي وفرنسا. بل ذهبت إلى أبعد من ذلك، فألزمت نفسها، بملء إرادتها،

بتقديم جزء ثمين من هذه الأراضي، وهو فلسطين، إلى اليهود. ولن يكن القبول العربي بهذا كله، أو بأي جزء منه، إلاّ الخيانة القومية بعينها. وكذلك فقد كان من غير المقبول من ناحية المبدأ - وإن بشكل أقلّ إلحاحاً - استمرار الاحتلال البريطاني لمصر، والاستعمار الإيطالي لليبيا، والسيطرة الفرنسية والإسبانية على بقية أجزاء شمال أفريقيا. وقد عبّر الأديب الدمشقي فخري البارودي عن مفهوم الوطن القومي العربي الواحد غير القابل للتجزئة، والذي يمتد من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي، بنشيده الوطني الشهير الذي يقول:

بلاد العرب أوطاني.... من الشام لبغدانِ
ومن نجدٍ إلى يمنٍ إلى مصر فتطوانِ...
فلا حدّ يباعدنا ولا دين يفرّقنا:
لسان الضاد يجمعنا بغسّان وعدنان

ويلاحظ أن النشيد الوطني السوري الذي كتبه أديب دمشقي آخر، هو خليل مردم بك لم يشد بفضائل سورية كوطن تاريخي قائم بذاته، بل تغنّى بها على أساس كونها عرين العروبة وعرش شموسها وحماها الذي لا يُضام. وذلك على عكس النشيد الوطني اللبناني الذي كتبه الشاعر الماروني رشيد نخله، وهو نشيد يشيد بهبّة الشيخ والفتى في لبنان، ومنذ كان الجدود، لنصرة صوت الوطن، وبالتفاف الجميع حول علم الأرز الذي هو «مجد» لبنان و «رمزه للخلود».

والخلاصة هي أن الفرنسيين في سورية أوجدوا الدولة في البلاد لكنهم أخفقوا في خلق هوية قومية خاصة تلائمها. والأمر نفسه ينطبق بطريقةٍ ما على لبنان، حيث كان مفهوم الهوية القومية اللبنانية، خلافاً للنشيد الوطني، لا يحمل معنى إلا لفئة من أهل البلد، دون الآخرين. ولم يكن الأمر مختلفاً في البلدان الأخرى التي خلقها البريطانيون في الأراضي العربية الخاضعة لانتدابهم.

ففي فلسطين، التي تألّفت أرضها ممّا كان في السابق سنجق القدس والأجزاء الجنوبية من ولاية بيروت، حاول البريطانيون اصطناع أرض إسرائيل التوراتية، «من دان إلى بئر السبع»، لتكون وطناً مناسباً لما كانت تصبو إليه الحركة الصهيونية بين اليهود في العالم. وكان المستوطنون اليهود في فلسطين يسمون البلد «أرض إسرائيل» ويتطلعون إلى اليوم الذي ستتحول فيه هذه الأرض إلى دولة يهودية. وكانت الهوية القومية الفلسطينية ذات معنى بالنسبة إليهم، ولكنها ليست إلا مقدمة لشيء آخر، ألا وهو المفهوم الصهيوني للهوية القومية اليهودية وضرورة إعادة بناء الدولة المناسبة لهذه القومية على أرض موطنها التاريخي. أما بالنسبة لسكانها العرب الأصليين فلم تكن فلسطين بلداً طبيعياً بأكثر مما كان لبنان أو سورية أو شرق الأردن أو العراق، وذلك سواء أبقي البلد كما هو أم أعيد تركيبه بشكلٍ آخر أو بحجم آخر.

وكان شرق الأردن قد شكّل أساساً من الأجزاء الجنوبية من ولاية دمشق القديمة، مع قطع مضافة مأخوذة من شمال الحجاز والبادية العربية، كما سبق. ولم يكن شرق الأردن بلداً طبيعياً بأية صورة. وبغض النظر عن بلدات قليلة وعن تجمعات صغيرة للقرى المتناثرة على امتداد الأراضي المرتفعة شرق وادي الأردن، والأراضي الرعوية والزراعية في بعض المناطق، فقد كانت هذه الإمارة العربية في معظمها صحراء خاوية. وحتى مؤسسها، الأمير عبد الله، لم ينظر إليها كبلد قابل للدوام على حاله، بل لم تكن في نظره أكثر من أرض عربية تاريخية تمكّنت الثورة العربية الكبرى من الإبقاء عليها لكي تشكل ذات يوم قاعدة تقدم العون لإعادة بناء سورية العربية الكبرى. ويلاحظ أن الأمير عبد الله لم يسم جيشه جيش شرق الأردن بل سماه «الجيش العربي». وربما تكون إمارة عبد الله قد بدت للبريطانيين وغيرهم بعثاً لإقليمي أدوم ومؤاب التوراتيين أو للمقاطعة العربية الرومانية Provincia Arabia. ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن أمثال هذه المفاهيم لم تكن تعني شيئاً بالنسبة إلى أهل شرق الأردن، ولا

هي ساهمت بشكل مباشر في إعطائهم أي معنى لهوية قومية تاريخية منفصلة.

كان البريطانيون يأملون بأن يكون فيصل، الشقيق الأصغر لعبد الله، رجلاً ذا مكانة كافية لصنع بلد حقيقي من العراق، وهو الرجل الذي كان يعتبر في العام ١٩٢٠ بطل القومية العربية الأوّل. وما إن تم جمع أراضي الموصل وبغداد والبصرة وشهرزور في مملكة العراق تحت قيادة فيصل حتى سارعت بريطانيا إلى إعلان استقلال هذه المملكة واستبدال الانتداب عليها بمعاهدة علاقات خاصة. ومن مزايا العراق الحدود الطبيعية التي تفصله عن جواره العربي إلى الغرب، وهي الصحراء، فتضفي عليه قدراً كبيراً من الوحدة الجغرافية. ومنها أيضاً ثروته النفطية التي ما لبثت أن وضعت قيد الاستثمار، فصار للمملكة منها دخل كبير تتصرّف به. ولذلك كان للعراق أن يصبح بلداً قائماً بذاته، بأسهل مما كان للبلدان العربية الأخرى، وذلك كما كان حاله في الأزمنة القديمة أيام الأشوريين والبابليين. غير أن الشعب العراقي كان ينقصه عامل الوحدة الطائفية والعرقية، وذلك بسبب الفروقات بين السنّة والشيعة، وبين العرب والأكراد، ناهيك عن الأقليات الأخرى في البلاد من طوائف المسيحيين واليهود وغيرهم.

وعندما أصبح فيصل ملكاً على العراق، أحاط نفسه برجال الثورة العربية القدامى الذين تبعوه إلى بغداد بعد خروجه من دمشق وظلوا معه، كما أنه لم ينس ـ هو نفسه ـ مملكته السورية الضائعة، فجاء نظامه بالتالي قومياً عربياً أكثر منه عراقياً بحتاً. وكان يسيطر العنصر العربي السني على هذا النظام مما أثار استياء العنصر الشيعي العربي، وكذلك استياء الأكراد. والواقع أنه تم فعل الكثير في عهد فيصل وخلفائه لتهدئة مشاعر الاستياء هذه. وعلى ذلك، فإن الشعور بهوية قومية خاصة بين أهل العراق، وإلى الحد الذي بلغه، بقي يتخبّط في مستوى البدائية.

عند هذه البداية الجديدة في تاريخ المنطقة كان الوضع، بالمختصر،

كما يلي: شكلت في الأراضي العربية التي كانت عثمانية في السابق خمس دول لم يكن لأي منها مفهوم هوية قومية خاصة حقيقية وغير قابلة للجدل يتلاءم مع كيانها وأوضاعها. والدول الخمس هذه كانت جميعها مصطنعة أقامتها قوى استعمارية خارجية وأعطت كلاً منها ما أعطته من تنظيم أوّلي. لكن الرأي العام في العالم العربي رأى لبنان وحده صنيعةً من صنائع قوى الاستعمار. إلا أن أحداً لم ينكر أن الدول الأربع الأخرى كانت مصطنعة بشكل مماثل. لكن المشكلة كانت تكمن على صعيد آخر. فلم يتقدم أحد بين العرب من سكّان سورية والعراق وشرق الأردن وفلسطين بأي طرح يدعم الصلاحية القومية لأي من هذه البلدان التي كانت تعتبر بالفعل مصطنعة، لا تتمتع بمسوِّغ حقيقي لوجودها. أما بين اللبنانيين فكان هنالك من فعل ذلك، فاعتبر فعله شذوذاً عربياً لا يجوز السماح بتمريره. ومن عجيب التناقض في هذا الأمر أن العرب الآخرين رفضوا الصلاحية القومية لبلدانهم المختلفة كأمر مبدئي متعلّق بالقومية العربية، لكنهم تدبّروا بمرور الزمن ضمان شرعية هذه البلدان والقبول بها كدول قائمة من الناحية العملية. أما الحماسة الفورية التي قبل بها فريق من اللبنانيين - وليس جميعهم - صلاحية بلدهم والهوية القومية الجديدة التي أتت معه، فقد أعطت فوراً نتائج عكسية. ذلك أن شرعية لبنان كدولة قائمة عملياً - وليس كدولة ذات هوية قومية خاصة فحسب - بقيت وحدها موضع جدل، ليس بين العرب فقط، بل وبين اللبنانيين أيضاً.

فالموارنة ومن لفّ لفّهم من المسيحيين في لبنان كانوا فعلاً يرغبون في بلدٍ منفصل عن جواره العربي بشكل واضح، ويقولون عن قناعة بوجود المؤهلات اللازمة لقومية لبنانية تجمع بين مختلف سكان البلاد، وإن كان ذلك ضد رغبة جيرانهم من العرب، ومن دون موافقة فرقاء من خارج جبل لبنان أجبروا على العيش معهم في وطن واحد. وكان في موقف الموارنة واتباعهم هذا خرق صريح للإجماع العربي بشكل عام، وللإجماع العربي في سورية المجاورة بشكل خاص. وكان عليهم أن يدفعوا الثمن ليس بسبب هذا الخرق فقط، بل أيضاً لأن الموارنة حثوا فرنسا بالذات - وهي

الدولة الاستعمارية المبغوضة آنذاك من جميع العرب ـ على تحقيق أهدافهم.

وزاد في حدّة الأمر أن الموارنة كان بينهم من تقصّد إيذاء الشعور العربي العام في تصرفاته، فلم يتوان عن إظهار الشماتة بالخيبة العربية كلّما سنحت الفرصة. ففي تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١٨، عندما نزلت القوات الفرنسية في بيروت للإطاحة بالحكومة العربية الفيصلية فيها، زحفت أعداد غفيرة من الموارنة وغيرهم من المسيحيين نحو مرفأ المدينة تلّوح بالأعلام الفرنسية وتهلّل لوصول جيوش «الأم الحنون». ولم يكن هذا الأمر لينسى بسهولة عند المسلمين من أهالي بيروت الذين راقبوا وصول الفرنسيين بتخوّف ومرارة. وبين العامين ١٩١٨ و ١٩٢٠ نزلت أفواج أخرى من موارنة الجبل إلى بيروت، المرّة تلو الأخرى، تسرح وتمرح في المدينة وتجوب شوارعها في تحدّ مكشوف للشعور الإسلامي المناصر لفيصل، وهي تهتف لفرنسا «أم الدنيا عموم»، وتطالب صراحة بـ «استقلال» لبنانها الكبير عن سورية وهي تنشد زجلاً:

عيشة بذلّة ما نحبّا منتظاهر ما منتخبّا
يا منّال الاستقلال يا منرحل عا أورُبّا

وكان الرأي العام الماروني يرى أن على فرنسا أن تحكم سيطرتها على بقيّة سورية وأن تطيح بالنظام العربي الفيصلي في دمشق قبل أن يصبح بإمكانها تحقيق لبنان الكبير. ثم وقعت معركة ميسلون، في ممرّ من سلسلة جبال لبنان الشرقية، حيث سحق الفرنسيون قوّات الملك فيصل في تموز (يوليو) ١٩٢٠، مما فتح أمامهم الطريق أخيراً لاحتلال دمشق. وأفيد بأن فريقاً من المتطوّعين الموارنة قاتلوا في هذه المعركة إلى جانب الفرنسيين. وجرت بعد ذلك احتفالات علنية بين موارنة الجبل بالنصر الفرنسي، أو بالأحرى بالهزيمة العربية. ولم يكن هذا الأمر لينسى بسهولة في دمشق.

وما كادت أن تكتمل الخريطة السياسية الجديدة للمنطقة بموجب اتفاق سان ريمو في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات من القرن حتى بدأت المصالح المكتسبة في كلّ من الدول المستحدثة تعمل بشكل أو بآخر على تجميد الأوضاع. إذ صارت لكلّ من هذه الدول مؤسّسة حاكمة وملاك إداري خاص بها، وبدأ أصحاب الطموحات السياسية والساعون وراء النفع يتنافسون على السلطة والمناصب في كلّ بلد. وفي ذلك وحده ما جعل خطوط الفصل المصطنعة بين مختلف الدول التي أقيمت في المنطقة تشتدّ وتزداد صلابة. وقد فرضت المصلحة على الحكّام والسياسيين المحترفين في كلّ دولة من هذه الدول أن يعملوا جاهدين سرّاً على تمتين النظام القائم. لكن هؤلاء السياسيين أنفسهم، ومن باب الحذر، ظلوا يصرّون على إنكار صلاحية أنظمتهم المصطنعة للديمومة. بل هم لم يَدَعوا فرصة تفوتهم لإدانة التقسيم غير المقبول الذي فرضته قوى الاستعمار على الوطن العربي الواحد، وإعلان رفضهم المطلق لواقع الحال.

وكان لكلّ من لبنان وفلسطين وضع مختلف من هذه الناحية. ففي فلسطين كان هناك في صفوف العرب من يطمح إلى القيادة. لكن الحكومة البريطانية في فلسطين لم تكن مستعدّة لأن تسلّم تدبير البلاد إلى شعبها قبل أن تقبل الأكثرية العربية بمبدأ المشاركة المتساوية في الحكم مع الأقليّة من المستوطنين اليهود. وكان هذا الشرط، بطبيعة الحال، مرفوضاً من عرب البلاد على الصعيد الشعبي العارم. وقد فرض هذا الوضع الخاص على أصحاب الطموحات السياسية من عرب فلسطين أن يركّزوا التنافس فيما بينهم على قيادة المعارضة القومية ضد الطموح اليهودي والسياسية البريطانية المؤيّدة له، بدلاً من أن يكون هذا التنافس على السلطة أو المراكز في دولة ليس لها وجود دستوري.

وكان الوضع على غير ذلك في لبنان، حيث كانت هناك دولة قائمة، خصوصاً بعدما أصبحت جمهورية برلمانية بموجب الدستور الذي وضع لها

عام ١٩٢٦. وكان الموارنة، وهم أصحاب السيطرة على هذه الدولة، مصرّين كلّ الإصرار على إنجاحها. لكن هذا الإصرار الماروني على إنجاح الدولة كان يواجهه، من ناحية المسلمين، إصرار مماثل على إفشالها. وفي الوقت الذي بقيت فيه المؤسسة المسيحية الحاكمة، والمدعومة من فرنسا، تعلن عن تمسّكها بالكيان اللبناني باستمرار وبصراحة تامة، استمرّت المعارضة الإسلامية في مناهضة هذا الكيان بالصراحة ذاتها، وبدعم معنويّ قوي من الأوساط القومية العربية في سورية وغيرها من البلاد العربية المجاورة.

ولم تكن المؤسسة المسيحية السياسية وحدها هي التي تريد أن تجعل من لبنان دولة ناجحة، بل كان هذا ما أرادته فرنسا أيضاً. وكانت فرنسا في غاية التيقظ لمشكلة البلد الأساسية، والتي تكمن في أن المسيحيين إذا لم يتمكنوا من تسويق فكرة لبنان لدى مواطنيهم المسلمين، فإن لبنان ـ كدولة ـ قد لا يحصل على الحد الأدنى اللازم من الشرعية الشعبية التي يحتاج إليها سياسياً ليصبح قادراً فعلاً على الديمومة. وكانت فرنسا، وهي الصديقة التاريخية للموارنة، راغبة في أن تفعل من أجلهم ومن أجل زملائهم المسيحيين الآخرين كل ما تستطيع. وكانت قد أسست لهم فعلاً لبنان الكبير الذي أرادوه، وإن كانت قد أظهرت في البداية شيئاً من التحفظ والحذر تجاه المشروع. أضف إلى ذلك أن فرنسا أحكمت تنظيم الدولة اللبنانية، وقدّمت لهذه الدولة الحماية اللازمة لها طوال فترة الانتداب. ولم تكن فرنسا تستطيع أن تقدم أكثر من هذا إلا النصح، بانتظار اليوم الذي سيكون فيه على الموارنة أن يعتمدوا على أنفسهم في تدبير البلاد. وقد أعطي هذا النصح في الواقع، وكان هنالك إصرار عليه. وأعطي قادة الموارنة الذين قبلوا به وبدأوا يظهرون القدر الضروري من الحكمة في أقوالهم وأفعالهم كل ما لزم من الدعم للوصول إلى السلطة. أما الذين لم يقبلوا به فلم يتلقوا أي دعم، وكانوا يتركون إذا ما وصلوا إلى مناصب مسؤولة معزولين سياسياً بينما تتم مساعدة منافسيهم من القابلين بالنصح على إسقاطهم. وكان الموارنة، من الناحية السياسية، قد

أرادوا لبنان في الأصل لأنفسهم. وعندما تلقى البلد دستوره وأصبح جمهورية برلمانية، ارتأى الفرنسيون أن يكون أول رئيس له مسيحياً من طائفة الروم الأرثوذكس وليس مارونياً، بينما ترأس مجلس النواب علم من أعلام الطائفة الإسلامية السنّية. ولكن الموارنة ضمنوا لأنفسهم كل المراكز الأساسية الأخرى في الحكومة والإدارة، إلى أن تسنّى لهم آخر الأمر أن يحظوا برئاسة الجمهورية التي كانوا يصبون إليها. ومما جعل هذا الاحتكار الماروني للدولة ممكناً، في المراحل الأولية، هو مقاطعة المسلمين السنّة للحكم، باستثناء حفنة صغيرة منهم. وكان المسلمون السنّة هم الجماعة الوحيدة في البلد القادرة على منع الموارنة من الاستئثار بالسلطة في تلك الأيام. ولما بدأت فاعلية هذه المقاطعة الإسلامية للدولة تتضاءل وتتآكل مع الوقت، انبرى الفرنسيّون للضغط على القيادات المارونية لكي تعي الضرورة القصوى لإعطاء المسلمين حصة كافية في الحكم ليساعدوا في المحافظة على الدولة ومصالح البلاد. ورأى كثير من الموارنة في مثل هذه الضغوط الفرنسية خيانة مباشرة لقضيتهم. وكان هنالك آخرون بينهم راغبين في التعلّم، وإن لم يكن بالقدر الكافي المطلوب.

وفي واقع الأمر أن المسيحيين في لبنان كان لهم امتياز على المسلمين في ذلك الوقت. فقد كانوا بشكل عام، وعلى مستوى القاعدة، أكثر تقدماً من الآخرين من الناحية الاجتماعية، أو ربما كانوا أكثر تآلفاً من المسلمين مع طرق الحياة في العالم الحديث. وهذا ما وضعهم في موقع مكنهم، لزمن طويل، من تزويد البلد بمعظم ما يحتاج إليه من بنى تحتية. وهو ما مكنهم أيضاً من تقديم مظهر اجتماعي خارجي للبلاد ستر هشاشة بنية الدولة وتصدعها وما يكمن خلفهما من توتر اجتماعي ناجم بشكل رئيسي عن التباين الفاضح في التطور بين الجماعات اللبنانية المختلفة وبين المناطق المختلفة. ولم يكن هذا النوع من المظهر الخارجي يوجد في أي مكان آخر من العالم العربي غير لبنان، فيما عدا مصر. وكان المستوطنون اليهود، وهم الأوروبيو الأصل، يضفون مثل هذا المظهر

الخارجي على فلسطين، وإلى حدّ يفوق ما حصل في لبنان. أمّا بالنسبة إلى الفلسطينيين العرب فإن التطور الاجتماعي لم يتعدّ في ذلك الوقت حدود الجزء المتعلّم من الطبقة الميسورة بينهم.

ومما ساعد أيضاً في ستر عيوب لبنان، إلى درجة كبيرة، هو ذلك الجمال الطبيعي الساحر للبلد، أضف إلى ذلك مناخه المعتدل الطيب ووفرة الخضرة والمياه في السهل والجبل منه. وطالما تغنّى العرب وغير العرب وما زالوا بهذه الميزة الفريدة للبنان بين بلاد الشرق العربي، ناهيك عن ميزة أخرى مهمة للبلد تتمثّل بموقعه الجغرافي بين ساحل البحر الأبيض المتوسّط وبلاد الداخل. وهذا ما جعل من الأرض اللبنانية، على مرّ العصور، خير مدخل من بلاد الغرب إلى عالم العرب. وقد ساعد على ذلك، أيضاً المرونة الاجتماعية التي تحلّى بها أهل هذه الأرض تقليدياً، خصوصاً في مدن الساحل، وعلى رأسها بيروت، ومنها القدرة العجيبة التي طالما أظهرها أهل البلاد على التكيّف، وميلهم إلى العيش المشترك والمتسامح في ما بينهم، على اختلاف مذاهبهم، ودربتهم المشهودة في شتى حقول الأعمال، وخصوصاً في التجارة. بقي للبنان، لكي يكون ناجحاً بالفعل، أن يتوفّر له الحدّ الأدنى من التوافق السياسي بين المسلمين والمسيحيين من أبنائه، وكذلك الحدّ الأدنى من التكافؤ في التطور الاجتماعي بين جماعاته ومناطقه المختلفة. وهذان الأمران هما تماماً ما أخفق البلد في تحقيقهما.

ولعلّ الصعوبة في تحقيق هذين الشرطين لنجاح لبنان تعود لسببين أساسيين: الأوّل هو أن الموارنة منذ البداية، وعلى مرّ العهود، أصروا على الاحتفاظ بسيطرتهم العليا على الدولة. وقد كانوا أصلاً غير قابلين بأن تكون للمسيحيين والمسلمين حصص سياسية متساوية في البلد. وحجّتهم في ذلك أن وضع المسلمين اللبنانيين يجعلهم بطبيعة الحال معرّضين لضغوط سياسية مستمرّة من أبناء دينهم في سورية وسائر البلدان العربية، ولذلك لا يمكن أن يعهد إليهم بمزيد من المراكز السياسية والإدارية

الحسّاسة في لبنان، كتلك المتعلّقة بالأمن العام وصنع القرار على صعيد السياسة العليا للدولة. أمّا السبب الثاني الذي لا يقلّ أهمية عن الأوّل، فيعود إلى المزاج القومي المتزمّت السائد في معظم الأوساط العربية آنذاك. فالمزاج العربي هذا لم ينظر إلى الدولة اللبنانية بعين الرضا، ولم يكن راغباً في أن يحقّق لبنان نجاحاً سياسياً على أي صعيد.

أما داخل لبنان، فكان من الطبيعي للقطاع المسلم من السكان أن يتأثّر بالضغوط العربية الخارجية الرامية إلى إبقائه في حالة مستمرّة من عدم الاستقرار، وأن يستخدم بالفعل من قبل من شاء أو قدر من الأطراف العربية كوسيلة داخلية لتحقيق هذا الغرض، وذلك باسم المصلحة القومية العربية المشتركة وتحت غطائها. وبقي لبنان في معزلٍ عن هذه التدخّلات العربية السلبية في شؤونه الداخلية طيلة فترة الانتداب الفرنسي عليه وعلى جواره السوري. وما كاد الانتداب أن ينتهي حتى انقلبت الأحوال، وبدأت المشاكل الأساسية للبلد تخرج من خباياها. ولم يطل الوقت حتى وجدت الدولة اللبنانية نفسها تتأرجح ثم تتخبّط فتتمزّق بين شقاق ونفاق بعضه لبناني داخلي، وبعضه عربيّ خارجي. وما زال هذا الأمر مستمرّاً في البلد إلى اليوم. يبقى الأمل في الحلّ المعقول الذي لم تتوصّل إليه بعد الأطراف اللبنانية المعنية بالأمر مباشرة.

الخلاصة أنه منذ البدايات الأولى، كانت هنالك في لبنان قوة اجتماعية اسمها العروبة، تعمل من خارج البلد ومن داخله، تقف وجهاً لوجه أمام قوة اجتماعية أخرى تتمثّل بالخصوصية اللبنانية. وكانت القوتان تتصادمان حول كل موضوع أساسي بشأن البلد، مما منع التطور الطبيعي للدولة وأبقى شرعيتها السياسية وإمكانية ديمومتها موضع جدل مستمرّ لم يصل إلى نهاية بعد. وكانت كلّ قوة من القوّتين تدعي، على المستوى الداخلي، أنها تمثل مبدأ وغاية تتعلقان بمفهوم خاص لهوية البلد القومية. يبقى لنا أن ننظر إلى ما كان يكمن في الواقع وراء كلّ من الطرحين المتناقضين لكي تتجلى لنا الطبيعة الحقيقية للمشكلة. فصحيح أنه كان

هنالك في لبنان أفراد وجماعات آمنوا بالصلاحية التاريخية والسياسية اللبنانية بكلّ إخلاص، وأن آخرين من أهل لبنان التزموا بالعروبة بإخلاص مماثل. ولكن الملاحظ بالتأكيد هو أن الطارحين الأساسيين لفكرة الخصوصية اللبنانية للبلد كانوا أصلاً وما زالوا من المسيحيين، وعلى رأسهم الموارنة، وأن أكثر طارحي العروبة تصلباً، كجماعة، كانوا أصلاً من المسلمين، وعلى رأسهم السنّة. ومن الواضح في الحالتين أن ما كان يقال في العلن بشأن الطرحين المبدئيين إنما كان يستر شيئاً آخر يقف وراءه، هو أصل المشكلة. فما ذاك الشيء المضاف المستور الذي جعل المواقف المعلنة للطرفين من شعب لبنان تتباعد عن التوافق إلى درجة أبقت المسألة اللبنانية مسألة معلقة إلى أجلٍ لا حدود له؟ علينا، ولا شكّ، أن نبحث في ما وراء الستار لكي نعثر على الجواب.

الفصل الثاني

اللعبة اللبنانية

إذا كان للفِكَر الاجتماعية والسياسية، عند صياغتها، أن تأتي محكمة وملائمة للأوضاع التي تهدف إلى معالجتها، فلا بدّ من أن يحسب فيها الحساب الكامل لواقع الحال. وهذا ما لا يحصل عادة في مجتمعات لم تعثر بعد على مقوّماتها. بل قد تطبّق فكرة ما على علاّتها بالقوة، أو بفعل قيادة جذّابة توحي بالالتزام والإخلاص يلتفّ الشعب حولها من تلقاء ذاته. أما إذا لم يتوفّر أي من هذين الشرطين، فمن الطبيعي أن تخفق الفكرة عند أول محاولة لتطبيقها، وسرعان ما تتآكل بعد ذلك بفعل الواقع الذي يناقضها. وإذا ما استمرّ التركيز على الفكرة، لكن ليس إلى حدٍّ كافٍ لفرض التغيير المرغوب، فإن المجتمع يجد طرقاً ووسائل للدوران حولها فيجنح بالتدرّج نحو النفاق. وعندها يمكن للأنماط السائدة للسلوك الاجتماعي والسياسي أن تبقى عاملة وفاعلة بطريقة أو بأخرى باسم الفكرة هذه أو تحت ستارها. وهكذا تكون الفكرة التي كان هدفها الأساسي إعادة تشكيل مجتمع معين بالاستناد إلى مفاهيم جديدة أو رؤ ية جديدة لما فيه الصالح

العام قد تحولت إلى شاهد زور على الاستمرار العنيد لذلك المجتمع على طرقه التقليدية. وإذا ما توفر للفكرة حد أدنى من الجاذبية الشعبية فربما أمكنها عندئذ أن تصبح سلعة خطابية يتاجر بها الانتهازيون من محترفي السياسة للوصول إلى غايات لا تمت إلى المبادىء المعلنة بصلة.

في العالم العربي الجديد الخارج من خرائب الأمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى كانت العروبة فكرة تتمتع بشعبية واسعة. لكنها لم تكن في ذلك الوقت أكثر من مفهوم شعري لم تعالج مضامينه الكاملة بعد بما يلزم من العناية. وكان هذا المفهوم البدائي للعروبة يصوّر العرب، وبشكل أخصّ عرب الشام والعراق وشبه الجزيرة، شعباً فقد إدراكه لما كان له أصلاً من قومية بسبب تقلبات أحداث التاريخ، ولكن حقّ هذا الشعب ومصيره الطبيعي يقضيان بأن يتوحّد وأن يصبح أمة تاريخية عظيمة من جديد. وكان سقوط الأمبراطورية العثمانية قد وفّر لهذا الشعب، ولبرهة قصيرة، الفرصة اللازمة لانبعاث قومي أصيل ومجيد. ولكن الاستعمارين الفرنسي والبريطاني رغبا في أن تسير الأمور بشكل مختلف. ولمنع العرب، في اللحظة المؤاتية، من تحقيق قوميتهم من خلال الوحدة السياسية، لجأ المستعمرون إلى تقسيم الأراضي القومية العربية إلى بلدان مختلفة دون أي اعتبار لرغبات الشعب، ناهيك عن الطبيعة والتاريخ. وفي حالتين خاصتين ذهب المستعمرون إلى أبعد من ذلك. ففي لبنان، وجد الفرنسيون في صفوف الموارنة فريقاً من العرب متنكّراً لعروبته ومستعدّاً لمؤازرة المستعمرين في إنجاز مراميهم، فجعل لهؤلاء دولة لبنانية خاصة بهم، لا تتمتع بمسوغ أساسي لوجودها، مكافأة لهم على خيانتهم . وفي فلسطين، ألزم البريطانيون أنفسهم بتشجيع الاستيطان اليهودي الأجنبي في سبيل تحويل هذا الجزء الذي لا يتجزأ من الوطن القومي العربي إلى وطن لليهود.

في المنظور القومي العربي، لم يكن ما حدث مقبولاً في أي مستوى كان. فلم تكن هناك، أوّلاً، إمكانية لأية تسوية إطلاقاً، وفي ظل أية

شروط، بشأن عروبة فلسطين. وفي لبنان، لم يكن من الممكن السماح للموارنة بأن يستمروا في الدور الذي لعبوه في تجزئة البلاد السوريّة، وكان عليهم إما أن يقتنعوا بالانضمام ثانية إلى صفوف القومية العربية، أو أن يكرهوا على ذلك بطريقة أو بأخـرى. وباستثنـاء هذين المـوقفين بشأن فلسطين ولبنان، لم يكن لدى القومية العربية الكثير لتقوله في حينه، عدا الإصرار على أن العرب، إذا ما تركوا وشأنهم ونالوا استقلالهم، فإنهم سيتوحَّدون بشكل طبيعي، فتستقيم لهم الأمور بعد ذلك، ولا يبقى في أجوائهم ما يعكّر صفو العيش.

وليس هناك من شك في قِدَم العرب كشعب تاريخي في المنطقة تجمعه وحدة اللغة والخلق الاجتماعي. وقد تواجد هذا الشعب قبل قرون من الإسلام في الشام والعراق، وفي شبه الجزيرة. لكن مجيء الإسلام في القرن السابع للميلاد هو الذي وفر للعرب ذلك الزخم والاندفاع الذي ارتقى بهم إلى درجة الشعوب العظمى التي أسّست الأمبراطوريات الكبرى وتركت بصماتها الواضحة على التاريخ. ولكن العرب لم يستمرّوا طويلاً في قيادة الأمبراطورية التي أسّسوها باسم الإسلام، إذ سرعان ما انتقلت زعامة هذه الأمبراطورية من أيديهم إلى أيدي شعوب أخرى دخلت في دينهم:

كان تاريخ العرب في مرحلة ما قبل الإسلام تاريخ قبائل وإمارات إقليمية غالباً ما كانت تتنازع إحداها مع الأخرى . وبعد الإسـلام استمر التاريخ العربي في مستويين، الأول إسلامي والآخر عربي. ولكن خط الفصل بين هذين المستويين لم يكن في أي وقت واضحا تماماً. فقد كان يفترض بالعرب، كشعب إسلامي بين شعوب أخرى، أن يـدينوا بولائهم الأول إلى دولة الإسلام العليا والشاملة، مهما كان وضع هذه الدولة، ومن أيِّ شعب جاء حكامها، وأينما كان موقع عاصمة الخلفاء أو السلاطين القيّمين عليها. ففي ظل السلاطين الأتراك من بني عثمان كانت عاصمة

الدولة الإسلامية موجودة فعلاً في الأستانة، أي أستانبول، خارج العالم العربي.

وفي الوقت ذاته بقي للعرب تاريخ خاص بهم، سواء كقبائل أو كسكان حواضر في هذا الإقليم أو ذاك، وإلى حدّ كبير كما كان الأمر قبل الإسلام، ولكن بفارق واحد مهم. وهو أن الإسلام كدين وشرع لم يعترف أصلاً بأي انتماء سياسي أو اجتماعي خاص لأي فريق من جماعة المسلمين يتنافى مع الانتماء إلى الأمة الإسلامية الواحدة، سواء أكان هذا الانتماء الآخر قبلياً أم عرقياً أم إقليمياً. ولذلك صار العرب بعد الإسلام، كغيرهم من المسلمين، مجبرين على تسويغ أي تصرّف قبليّ أو إقليمي مستقلّ يصدر عنهم تسويغاً إسلاميّاً. فإذا تعذر عليهم ذلك بسبب مقاومة من الدولة الإسلامية المركزية القائمة، لجأوا إلى تسويغ مثل هذه التصرّفات على أساس مفهوم خاص للإسلام يختلف عن المفهوم الذي تقول به الدولة. ومن هذه المفاهيم ما كان يختص بالفرق الإسلامية المسماة بالفرق الشيعية، ومنها ما كان يختص بفرق أخرى من المسلمين، ومنها فرق «الشراة» من الأزارقة أو الإباضية المعروفين بالخوارج.

وهكذا، فإن قبائل عُمان، مثلاً، سوَّغت استقلالها المتكرر عن الدولة الإسلامية المركزية، أوّل ما سوّغته، بالخروج عن إسلام الدولة واعتناق مذهب الخوارج الإباضية. وكذلك فعلت قبائل مرتفعات شمال اليمن التي ترافق استقلالها السياسي الأوّل مع تحوّلها إلى مذهب الشيعة الزيدية. وكان لكلّ من الإباضية في عُمان، والزيدية في اليمن، أئمة على مذهبهم. وكلا المذهبين نظر إلى خلفاء وسلاطين الدولة الإسلامية السنّية المركزية القائمة كمغتصبين، وأنكر المذهبان شرعية هذه الدولة، ولم يعترف كل منهما في الوقت ذاته بشرعية الأئمة من أي مذهب آخر. وكانت هنالك قبائل وجماعات في الشام واليمن تمردت على الخلفاء أو السلاطين السنّة القائمين أو تآمرت عليهم باسم التشيّع الإسماعيلي. بينما عبّر آخرون في الشام والعراق وشرق شبه جزيرة العرب عن عدم ارتياحهم للحكم

الإسلامي المركزي القائم من خلال نوع آخر من التشيّع عُرف بالإمامية أو الشيعة الاثني عشرية. وكانت هنالك في جبال الشام قبائل وجماعات ذهبت إلى أبعد من هذا في الابتعاد عن إسلام الدولة. ومن هؤلاء النصيرية (المعروفون أيضاً بالعلويّة) وطائفة الدروز. ومن هذه الطوائف من كان يمارس التقيّة ويتظاهر بالتمسّك بإسلام الدولة تفادياً لسخطها إذا ما دعت الحاجة لذلك.

وبالإضافة إلى أن العرب انتظموا، في ظل الإسلام، في طوائف إسلامية مختلفة، فقد كان هنالك كثيرون منهم لم يتحوّلوا في أي وقت إلى الإسلام. ومن هؤلاء الجماعتان المسيحيّتان العربيتان التاريخيتان، الملكية والمارونية، وكلتاهما من عرب الشام. وبين هاتين الجماعتين المسيحيتين تبع الملكيون المذهب البيزنطي في معتقدهم وطقوسهم، وقد انقسموا في زمن لاحق إلى طائفتين هما طائفة الروم الأرثوذكس وطائفة الروم الكاثوليك. وكان للملكيين التفوّق الكبير على الموارنة في العدد. لكن الموارنة تفوقوا على الملكيين في تماسكهم الاجتماعي وقدرتهم على التحرّك المستقلّ، وهم الشعب المتجمّع جغرافياً في منطقة واحدة محدودة من الأراضي الجبليْة الوعرة، على عكس الملكيين الذين كانوا وما زالوا منتشرين في مختلف مناطق البلاد. وقد درج الموارنة في تاريخهم على التصرّف عملياً كقبيلة أو كائتلاف قبلي له كنيسته الخاصة، لا كطائفة دينية فحسب، كما كان الحال عند الملكيين. والشيء الذي أبقى الموارنة على قوّتهم هو، بالدرجة الأولى، الشعور السائد في صفوفهم بضرورة التضامن كجماعة أكثر من الالتفاف حول معتقدات وطقوس دينية معيّنة.

ومن هذه الناحية، لم يكن الموارنة مختلفين عن جيرانهم الدروز في الجنوب، أو عن جيرانهم النصيريين في الشمال، إلا في أنهم لم يكونوا بحاجة إلى ممارسة التقية، وهم ليسوا من المسلمين أصلاً. فالموارنة، كمسيحيين، لم يضطّروا مبدئيّاً إلى أي اعتذار عن خصوصية جماعتهم، ولم يعترِهم أي شعورٍ بالذنب عندما وجدوا في مصلحتهم إقامة الاتصالات

مع قوى مسيحية خارجية وتطوير هذه العلاقات ، سواءً أكانت تلك القوى صديقةً أم عدوةً للدولة الإسلامية القائمة. وهذا ما أعطى الموارنة تفوقاً متميزاً على الجماعات العربية الإسلامية المنشقة التي كثيراً ما كانت تميل إلى التصرّف بشكل مماثل مع اضطرار إلى التظاهر بالعكس. وكان في جملة هؤلاء الدروز، وهم جيران الموارنة وشركاؤهم في سياسة جبل لبنان خلال الفترة العثمانية. وقد كان الدروز يستاؤون بشكل خاص من حرّية التصرّف التي كان يمارسها الموارنة. وكذلك، فإن الملكيين لم يكونوا أقل استياءً من الموارنة إذ كانوا يحسدونهم على قدرتهم الفائقة، وهم مثلهم من المسيحيين العرب الخاضعين لحكم الإسلام، في التلاعب بهذا الحكم الإسلامي حتى في أوج تشدده.

وفي الوقت الذي كان الموارنة في زمن العثمانيين يتدبّرون شؤونهم في جبل لبنان، ظهرت في الشام أولى بوادر الوعي القومي العربي في العصر الحديث في صفوف الطائفة الملكية في مدينة حلب. وقد سبق أن الملكيين في الشام كانوا على مذهب الكنيسة البيزنطية في القسطنطينية ـ وهي الأستانة، أي استانبول، التي أصبحت فيما بعد عاصمة الدولة العثمانية. ولضبط المسيحيين الملكيين في الشام، درجت الدولة العثمانية على توكيل أمورهم الكنسية إلى بطاركة الفنار في الأستانة(*). فصار هؤلاء يحصرون تعيين البطاركة والأساقفة على الكنيسة الملكية الشامية في أبناء ملّتهم من يونان الفنار، دون عرب البلاد.

وكان الملكيون العرب يتبعون مذهب اليونان نفسه، ويكنّون احتراماً خاصاً لبطريرك الفنار في الأستانة لكونه رأس الكنيسة المسكونية الأرثوذكسية . لكن الكنيسة الملكية في الشام كانت تشكّل، في الواقع، بيعة مستقلة قائمة بذاتها أصلاً، ورئيسها هو البطريرك المسمى لأنطاكية والمقيم في دمشق. وكانت هنالك كنيسة ملكية أخرى للقدس يرئسها، هي أيضاً، بطريرك خاص بها. لكن التقليد درج على أن يكون البطريركان،

(*) «الفنار» هو الحي الذي ما زال يقيم فيه البطريرك الأرثوذكسي في استانبول ـ المترجم.

وكذلك الأساقفة الذين يخدمون بإمرتيهما، من اليونان. ولم يكن هناك في الكنيستين إلا عرب قليلون يمكنهم أن يرتقوا إلى أعلى من مرتبة القسوسية، وهي أدنى مرتبة في الكهنوت المسيحي يمكن لصاحبها إقامة الخدمات الكنسية الطقسية بمفرده.

وفي أواخر القرن السابع عشر بدأ يعتري الكثيرين من أبناء الكنيسة الملكية الأنطاكية شعور بأن واقع الحال في بيعتهم لم يعد يطاق. وحصل ذلك خصوصاً في حلب، وهي منذ أوائل القرن أولى مدن التجارة في الشام، يؤمّها التجار من إنكلترا وفرنسا وهولندا وإيطاليا وسائر بلاد أوروبا جاعلين منها مركزاً لأعمالهم وللشركات العالمية التي يمثّلونها. وسرعان ما بدأ المبشرون الأوروبيون من الكنيسة الرومانية الكاثوليكية يفدون أيضاً إلى المدينة، بمن فيهم المبشرون اليسوعيون (الجزويت) الذين كانوا ناشطين أصلاً بين الموارنة في جبل لبنان.

وبمرور الزمن، أدى النشاط التجاري الأوروبي المتزايد في حلب إلى ازدهار ملحوظ بين مسيحيي المدينة بشكل خاص، وصار العديد من العائلات الملكية فيها من أصحاب الثروات والنفوذ. وسرعان ما بدأت هذه العائلات الملكية الثرية تبدي نفاد صبرها تجاه السيطرة اليونانية على كنيستها، وانبرى المبشّرون اليسوعيون يشجّعونها على ذلك. وبتأثير من هؤلاء الآباء اليسوعيين اجتذبت أعداد متزايدة من الملكيين المحليين إلى فكرة الاتحاد مع روما، بحيث يصبحون طائفة تابعة للكنيسة الرومانية الكاثوليكية البابوية في أوروبا، ولكن بتنظيم كنسي خاص بها، كما كانت الحال بالنسبة إلى الموارنة منذ زمن. ووصلت الأمور إلى نهاياتها في العام ١٦٨٣، عندما عين كاهن ملكي عربي من حلب، هو إيوثيميوس الصيفي، مطراناً (أي رئيس أساقفة) على أبرشية صور التابعة لأنطاكية، فبادر المطران الصيفي هذا إلى إعلان اعترافه بسيادة بابا روما. وهكذا بدأ الانشقاق في الكنيسة الملكية الأنطاكية بين ما يسمى «بالروم الكاثوليك» و «الروم الأرثوذكس». وفي العام ١٧٢٤، عندما شغر كرسي أنطاكية الملكي ، قام

الملكيون المتحدون مع روما، وهم الروم الكاثوليك، بانتخاب بطريرك خاص بهم، وكان بالطبع عربياً وليس يونانياً، فـاكتمل بـانتخابـه تنظيم الكنيسة الملكية الكاثوليكية الجديدة، وجميع رجال كهنوتها بطبيعة الحال من العرب.

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يكن الروم الكاثـوليك مدركين أن انشقاقهم عن الكنيسة الملكية الأم قد جاء نتيجة لوعي قومي من نوع جديد انتشر بينهم. والواقع أنهم دافعوا عن اتحادهم مع روما وانفصالهم عن سائر الملكيين بالشام على أسس كنسية ودينية بحتة. لكن لا يرقى الشـك إلى أن ما حدا بالروم الكاثوليك على الانفصال عن الروم الأرثوذكس لم يكن أصلاً إلاّ ذلك الاستياء من سيطرة الكهنوت اليوناني الذي تزايد انتشاره في تلك الفترة بين الملكيين من ذوي الأوضاع المادية الحسنة في الشام، وخاصة في مدينة حلب. وهكذا جاءت حركة الروم الكاثوليك منذ بدايتها حركة عربية في أساسها، وإن لم يع القادة الأوائل لهذه الحركة عروبة مراميهم. وما لبث الروم الأرثوذكس أن اقتدوا بالروم الكاثوليك وقاموا يتململون من السيطرة اليونانية المستمرّة على بيعتهم. لكن هذه الطائفة لم تتوصّل إلى انتخاب بطريرك عربي على نصيبها من الكرسي الأنطاكي إلاّ في العام الأخير من القرن التاسع عشر. وما زالت السيطرة اليونانية قائمة تقليدياً على كرسي القدس لطائفة الروم الأرثوذكس إلى اليوم، مع ازدياد النقمة من قبل أبناء الطائفة العـرب في فلسطين والأردن على هذا الوضع الشاذ.

وهناك ما يدل على عروبة حركة الروم الكاثوليك عند قيامها. فعندما بدأ المتعلمون من الروم الكاثوليك يكتبون دفاعاً عن ملّتهم الجديدة لم يكتبوا إلاّ باللغة العربية، واستخدموا لنشر كتـاباتهم أوّل مـطبعة عـربية أنشأوها هم أنفسهم في العالم العربي. وبحلول القرن التاسع عشر بدأ أدباء من طائفة الروم الكاثوليك يبرزون في مقدّمة الحركة الأدبية المسيحية التي عملت على بعث التراث العربي في تلك الفترة. ويلاحظ بالمناسبة

أن أول من حثّ شعراً على ضرورة اليقظة القومية بين العرب كان شاعراً وأديباً من طائفة الروم الكاثوليك في جبل لبنان، هو ابراهيم اليازجي، وذلك في العقد قبل الأخير من القرن التاسع عشر، حين قال:

تنبّهــوا واستفيقـوا أيهــا العــرب فقد طما الخطب حتى غاصت الركب

ولا عجب أن ابراهيم اليازجي بالذات كـان صاحب هـذا النداء القومي العربي المثير،وهو ابن الشيخ ناصيف اليازجي المعروف، أحد الرواد الأوائل الذين أعادوا اكتشاف التراث الأدبي العربي في وقت مبكر من ذلك القرن. وقد اعترف بريادته هذه العرب المسلمون والمسيحيون على حد سواء. وكان للأب والابن ارتباطات وثيقة مع المبشرين الإنجيليين (أي «البروتستانت») الأميركيين والبريطانيين في البلاد، وهم الذين كانـوا قد بدأوا نشاطهم في مدينة بيروت في العشرينات من القرن التاسع عشر. وكان لنفوذ هؤلاء المبشرين أهمية خاصة في التاريخ المبكر للحركة الوطنية العربية، وذلك بفضل المدارس الحديثة الممتازة التي اسَّسوها في بيروت وأماكن أخرى. وكان الطامحون إلى التعلّم من مسيحيي البلاد ـ ومعظمهم من الروم الأرثوذكس، مع أقليّة من الروم الكاثوليك والموارنة ـ يلتحقون بهـذه المدارس، فيتحـوّل البعض منهم عن هذا الـطريق إلى الطائفـة الإنجيلية الناشئة. وبدءاً من العـام ١٨٦٦ عرف التحـوّل إلى المذهب الإنجيلي زخماً جديداً مع تأسيس «الكلية الإنجيلية السورية» التي أصبحت فيما بعد «الجامعة الأميركية في بيروت».

درجت البعثـات التبشيريـة الإنجيلية عمـوماً على تشجيـع الشعور القـومي بين تابعيهـا، وعلمتهم كيف يفكرون في ذاتهم كسـوريين، أو كعرب، وبشكل أساسي كعرب سـوريين. وشجعت البعثات الأميـركية، بشكل أخص، الاهتمام باللغة العربية وتراثها الأدبي الغني. وكـان بين المبشرين عدد من المستعربين الأكفاء، أبرزهم إيلي سميث وكورنيليوس فان دايك. وكان من إنجازاتهم ترجمة التوراة من لغاتها الأصلية إلى لغة

عربية حديثة مبسطة، وهي مهمة قام بتنفيذها عملياً فريق من الباحثين المحليين، المسيحيين والمسلمين، عملوا في بيروت تحت إشراف أميركي. وكان أحد هؤلاء الباحثين، وهو «المُعلِّم» بطرس البستاني، من الموارنة الذين تحوّلوا إلى المذهب الإنجيلي. ونلاحظ هنا أن البستاني هو ذاته كان أول من عمل على صياغة فكرة قومية عربية علمانية تختصّ بشعب «سورية» داخل الإطار السياسي العثماني. وكانت تلك أول صياغة مسجّلة وواضحة للفكرة المذكورة.

ولا بدّ هنا من السؤال: لماذا كان العرب المسيحيون في الشام، لا المسلمون، أوّل من نادى بهوية قومية عربية، مهما كان اسمها؟ ولماذا حصل ذلك في بيروت، وبين مسيحيّين معظمهم من جبل لبنان تحديداً؟ ومن الجواب على ذلك أن المبشّرين الأجانب، الكاثوليكيين منهم ثم الإنجيليّين، كانوا أكثر نشاطاً في بيروت وقرى جبل لبنان منهم في أي مكان آخر من البلاد. والمسيحيون، لا المسلمون، هم أوّل من أقبل على مدارسهم وتأثّر بهم. أضف إلى ذلك أن مدينة بيروت في غضون القرن التاسع عشر صار لها تفوّق تجاري مرموق على غيرها من مدن الشام، وأصبحت بالتالي مركزاً مهماً للجاليات التجارية الأوروبية العاملة في المنطقة، وللتمثيل القنصلي الأوروبي الساهر على مصالح هذه الجاليات. وكان المسيحيّون في بيروت أكثر تعاملاً مع هذه الجاليات الأجنبية من مواطنيهم المسلمين، فتعرّضوا لتأثيرها المباشر أكثر مما تعرّض المسلمون. ومن ذلك التأثير ما كان يتعلّق بالأفكار السياسية والاجتماعية الرائجة في ذلك الزمن في أوروبا، ومنها فكرة القومية كأساس تبنى عليه الأمم.

وكانت هنالك أيضاً عوامل أخرى مهمة لا بد من أخذها بعين الاعتبار في هذا المجال. فالعرب المسلمون كانوا يرون أنفسهم، ولأنهم مسلمون، مساوين للأتراك المسلمين الذين كانوا في الواقع حكامهم في الدولة العثمانية. ولهذا لم تكن لديهم مشكلة في أن يعيشوا في ظل امبراطورية تركية كانت تمثل في منظورهم، كما في منظور الأتراك، دولة الإسلام

العليا الواحدة. ولم يكن باستطاعة العرب المسيحيين اتخاذ الموقف نفسه من الدولة العثمانية لأنهم كانوا عرباً دون أن يكونوا من المسلمين. ولكن هؤلاء المسيحيين كان باستطاعتهم كعرب أن يعتبروا أنفسهم، وبحق، مساوين للعرب المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم، وأن يأملوا بأن يكونوا مقبولين في مجتمعهم العربي على هذا الأساس.

والسهل أن يُفهم لماذا كان مسيحيو الشام من العرب، لا مسيحيو العراق أو مصر، هم أول من قال بالقومية العربية ودعا إليها. فالأقباط في مصر كان باستطاعتهم أن يعتبروا أنفسهم مصريّين، بينما لم يكن بمقدورهم أن يعتبروا أنفسهم عرباً بسهولة، وهم الذين يتكلمون اللغة العربية دون أن يكونوا عرباً في الأصل. والأمر نفسه كان ينطبق على مسيحيي العراق من النساطرة واليعاقبة الذين كان الكثيرون منهم يتكلمون اللغة السريانية لا العربية. وفي الواقع لم يكن باستطاعة اليعاقبة في الشام، وهم الذين يتكلمون السريانية أيضاً، أن يعرفوا أنفسهم بسهولة كعرب. لكن الأكثرية الساحقة من مسيحيي الشام كانوا من الملكية أو من الموارنة، وكلتا الجماعتين من اقحاح العرب لغةً وأصلاً، مع وعي واضح لهذا الأمر.

وزيادةً على ذلك، مال المسيحيون العرب الذين عرّفوا أنفسهم في البداية بهويتهم القومية، وكانوا «سوريين» (أي من أهل الشام) بشكل رئيسي، إلى الخلط بين الهويتين: القومية العربية، والسورية. ولو كان هنالك مسيحيون في مكان آخر من العالم العربي يمكنهم أن يصنفوا أنفسهم عرباً بالسهولة نفسها لما ظهرت مسألة خلط الهوية العربية بالسورية بين عرب الشام.

وممّا يلاحظ في هذا المجال أن أول العرب المسلمين الذين وعوا عروبتهم كانوا هم أيضاً من عرب الشام. وقد نجم هذا جزئياً، وليس كلياً، عن تأثير مواطنيهم المسيحيين فيهم. وكانت أجواء القرن التاسع

عشر عابقة بفكرة القومية، ولكن انتشار هذه الفكرة في الأمبراطورية العثمانية بين المسيحيين من رعايا السلطان كان أقوى منه بين أكثر المسلمين. فقد قام مسيحيو اليونان أولاً بثورة ضد الحكم العثماني وحصلوا على استقلالهم، ثم لحق بهم مسيحيو سائر بلاد البلقان. وفي آسيا الصغرى أدى الهيجان القومي بين الأرمن إلى المجزرة الأرمنية الأولى في العام ١٨٩٤. ومن وجهة النظر الإسلامية، كانت كل هذه الشعوب شعوباً مسيحية تثور ضد الدولة الإسلامية الشرعية، مما جعل المسلمين من رعايا السلطان يردّون بالالتفاف بقوة حول الحكم العثماني. وكانت الدولة العثمانية بين العامين ١٨٣٩ و ١٨٧٦ قد قامت بمحاولة جدية لتحديث مؤسساتها من خلال سلسلة من الإصلاحات التي سميت بـ «التنظيمات». وطرحت في ذلك الوقت فكرة هوية قومية عثمانية علمانية لتأمين تماسك داخلي أقوى للدولة. لكن هذه الفكرة كانت أدق وأدهى من أن تفهم بسهولة عند عامة المسلمين، الذين استمروا في النظر إلى الدولة العثمانية على أنها دولة الإسلام. وكان من الطبيعي أن ترفض هذه الفكرة كذلك عند عامّة المسيحيين على أساس أنها خدعة إسلامية. وبعد العام ١٨٧٦ تم التخلي عن الترويج الرسمي للقومية العثمانية، وأعيد التشديد على الطبيعة الإسلامية للدولة. وفي ظل هذه الظروف لم يكن هنالك من سبب خاص يدفع العرب المسلمين في البلاد العثمانية إلى التفكير بأنفسهم كفئة ذات هوية قومية منفصلة، وبقيت فكرة القومية العربية عندهم، وإلى الحد الذي بلغته، مسألة تتعلّق بالمزاج الفردي.

لكن «التنظيمات» كانت لها نتائج أخرى، منها أن الدولة العثمانية تمكنت بواسطتها من تشديد القبضة المركزية على ولاياتها العربية أكثر من أي وقت مضى. وكان هذا ملموساً في الشام والعراق أكثر منه في مكان آخر. ومنها أيضاً أن الطبقة الاجتماعية التي كانت تغذي الإدارة الحكومية في استامبول أصبحت أكثر وعياً لتركيتها من قبل، وبشكل متزايد. وبدأ هذا الوعي بالهوية القومية التركية يتسلل أيضاً إلى صفوف الضباط في

الجيش العثماني، وبالأخص أولئك الذين كانوا يتلقّون تدريبهم في البلاد الأوروبية، فيتأثرون بالتفكير القومي السائد هناك. وبحلول نهاية القرن بدأ هذا الوعي القومي التركي الجديد المنطلِق من العاصمة العثمانية يثير بعض التخوّف بين العرب المسلمين في الولايات الشامية. ولكن إعادة التشديد على الرابط الإسلامي في سياسة الدولة من قِبَل السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) وضعت حدّاً لهذا التخوّف فترة طويلة، وذلك حتى تغيّرت الأحوال واستولت الجماعة المسماة «جمعية الاتحاد والترقّي» أو «تركيا الفتاة» على السلطة في استامبول في العام ١٩٠٨، أي خلال السنة الأخيرة من عهد عبد الحميد. وقد كان قادة هذه الجماعة، وهم «الاتحاديّون»، على رأس المنادين بالقومية التركية، ومن برنامجهم السياسي التشديد على المركزية وعلى الطابع القومي التركي للدولة. وما لبث «الاتحاديون» هؤلاء أن نجحوا في تحويل الدولة العثمانية إلى دكتاتورية عسكرية تركية. وعندها حصلت ردّة الفعل في صفوف الطبقة الطامحة سياسياً من المسلمين العرب، فبدأ هؤلاء يعبّرون بدورهم، وبشكل أوضح فأوضح، عن مشاعرهم القومية العربية.

أما لماذا حدث هذا في الشام، وليس في أي مكان آخر، فإن للأمر سببين اثنين. السبب الأول هو أن المسيحيين العرب كانوا قد شكلوا في الشام مثالاً يمكن للمسلمين الاحتذاء به. والسبب الثاني هو أن المدن الشامية الرئيسية، مثل بيروت ودمشق وحلب، كانت قد بلغت الدرجة اللازمة من التطور الاجتماعي الذي يشجع على نمو القومية، ومن ذلك بروز طبقة متطورة وطموحة سياسياً من وجهاء المدن المسلمين المستعدّين للتخلي عن الأفكار والأنماط التقليدية القديمة وتبني أفكارٍ وأنماطٍ أخرى جديدة مكانها. وقد نجح هؤلاء في جعل أنفسهم مثالاً يقتدي به الآخرون.

ومع بقاء الأمبراطورية العثمانية، بقي انتشار القومية العربية بين مسلمي الولايات الشامية مقصوراً في جزئه الأكبر على وجهاء المدن ، وبشكل رئيسي على الأوساط السنية المثقفة في المدن المذكورة، دون أن

يصل إلى مستوى الجماهير. كما أنه لم يحقق إلا تقدماً ضئيلاً بين الشيعة والدروز. وكذلك كان الأمر في الولايات العراقية عندما وصلت القومية العربية إليها، إذ حققت تقدّماً بين السنة من أبناء المدن أكثر منه بين الشيعة الذين هم في معظمهم من سكّان الأرياف وأبناء العشائر. لكن الحرب العالمية الأولى ما لبثت أن اندلعت، وقامت الثورة العربية في الحجاز، فأعطت هذه الثورة للقومية العربية في الشام والعراق دعماً جديداً. ثم قامت السلطات العسكرية العثمانية في بيروت ودمشق بمحاكمة الناشطين من العرب القوميين المتعاطفين مع هذه الثورة، والذين كانوا بدورهم على اتصالات سرية مع الحلفاء، وأعدمتهم بتهمة الخيانة للدولة، مما قدم للحركة أوائل شهدائها. أضف إلى ذلك أن الثورة العربية في الحجاز جعلت من الشريف حسين في ذلك الوقت معقداً لآمال القومية العربية الجديدة، ومن ابنه فيصل بطلاً أوّلاً لها.

ولما دخل فيصل دمشق لإقامة حكومته العربية هناك، كان الجميع قد فهم أن الأمبراطورية العثمانية قد ذهبت إلى غير رجعة، وأنَ لا فائدة من البقاء على الولاء لشيء لم يعد موجوداً في الواقع. وسيراً وراء قيادة العرب القوميين المسلمين والمسيحيين، أعلنت أعداد متزايدة من المسلمين في البلاد إلى جانب العديد من المسيحيين ـ بمن فيهم عدد من موارنة جبل لبنان ـ وقوفها علناً إلى جانب فيصل والعروبة. وعندما غادر فيصل دمشق وأصبح بعدها ملكاً للعراق تحوّلت آمال العرب القوميين معه شرقاً لتتركز على بغداد طيلة عهده.

وكما لاحظنا سابقاً، فإن القومية العربية، بالشكل الذي وجدت عليه في العالم العربي بعد الحرب العالمية الأولى، كانت مثالية شعريّة أكثر منها حركة سياسية ذات مفاهيم واضحة وبرنامج موضوع. بالإضافة إلى هذا فإنها كانت تعني أشياء مختلفة للمنتمين إليها من المسلمين والمسيحيين. فالمسلمون من دعاة العروبة لم يستطيعوا فصلها عن الإسلام، إن يكن لشيء فلأنه كان من الصعب فصل التاريخ العربي عن

التاريخ الإسلامي. لكن هؤلاء كانوا يشدّدون عادة على علمانية القومية العربية، ومنهم من فعل ذلك بإخلاصٍ كامل . أمّا النظرة المسيحية إلى العروبة فلم يكن باستطاعتها أن تكونَ إلا علمانية، ولم يكن باستطاعة المسيحيين من العرب القوميين أن ينكروا واقع الحال في التاريخ العربي بالنسبة إلى رسالة محمد [ﷺ] الذي لم يكن نبيّ الإسلام فحسب، بل كان أيضاً أول بطل من العرب نجح في توحيد صفوفهم والارتقاء بهم إلى درجة العظمة، ممّا جعل من رسالته الإسلامية المحور الأساسي للتاريخ العربي والراية التي يجتمع هذا التاريخ حولها. وهذا أمر لا خلاف حوله.

لكن الفرق في النظرة إلى التاريخ العربي بين المسلمين والمسيحيّين بقي قائماً. فبينما مال العرب المسلمون إلى اعتبار هذا التاريخ إسلامياً في الأساس، أرسى المسيحيون تشديداً مماثلاً على تاريخ العرب في عصور ما قبل الإسلام واعتبروه لا يقلّ أهمية من الناحية القومية عن التاريخ العربي الإسلامي. أضف أن المسيحيين عمدوا إلى إبراز الدور المهم الذي كان للمسيحية بين العرب قبل الإسلام، ومنه دور الملوك الغساسنة المسيحيين في الشام، كما عمدوا إلى تضخيم الدورَ الـذي لعبه المسيحيـون في المجتمع العربي بعد الإسلام. وكان القادة من العرب القوميين المسلمين على استعداد للاعتراف بهذا كله، الصحيح منه والمضخّم. ومع ذلك، فإنهم استمروا في الحديث عن العروبة والإسلام بالنَّفَس الواحد، خلافاً لما كان يفعل المسيحيون. وقد يكون ذلـك نزولاً عنـد رغبة عـامّة الشعب من المسلمين العرب، الذين اختلط الأمر عندهم أكثر من غيرهم بين العروبة والإسلام. فكلما جاء مفهوم العروبة مقترناً بالإسلام، زادت شعبيته في صفوفهم.

بالإضافة إلى هذا، كـان القوميـون العرب في تلك الأيـام، بين المسيحيين من جهة، وبين المسلمين من جهةٍ أخرى، خليطاً من عناصر مختلفة، كلّ منها يفهم القومية العربية حسب وضعه أو مزاجه.

كان هنالك، مثلاً، مسلمون ومسيحيون عاديون من الطبقة الوسطى في المدن، ومن ذوي العقلية الوطنية والتحضرية. وقد وجد هؤلاء في القومية العربية التعبير الصالح والملائم عن صدق تحسّسهم لأهمية الوطنية والتحضر. وكان بينهم المثقفون المفكرون، وهم في معظم الحالات من المسيحيين الأكاديميين، ممّن حاول ابراز فكرة العروبة بشكل فلسفي وتاريخي يضفي الغنى على محتواها. ويلاحظ أن فكرة القومية العربية جاءت أصفى ما جاءت عليه في مؤلفات اثنين من هؤلاء الأكاديميين المسيحيين، هما قسطنطين زريق ونبيه أمين فارس، وكلاهما من أساتذة التاريخ في الجامعة الأميركية في بيروت. الأوّل منهما مسيحي من دمشق من طائفة الروم الأرثوذكس، والثاني مسيحي إنجيلي لبناني الأصل وفلسطيني المولد والمنشأ.

من هذه الطبقة الوسطى نفسها برز أصحاب الطموحات السياسية الذين وجدوا في القومية العربية قاعدة سياسية تخدم مصالحهم. وكان بين هؤلاء مسيحيون ومسلمون على حد سواء، ولكن المسلمين كانوا يشكّلون، وبطبيعة الحال، الأكثرية الواضحة بينهم. ففي مجتمع تمثّل بالدرجة الأولى بكونه إسلامي الطابع، كان للمسلمين أن يطمحوا إلى السلطة السياسية أكثر من المسيحيين. وكانت الطبقات الشعبية في المدن، وهي في معظمها من المسلمين السنّة، تشدّد على ضرورة التضامن الإسلامي في صفوفها، خصوصاً في وقت لم تعد فيه دولة إسلامية تضمن للمسلمين مصلحتهم العليا، بل أصبح الإسلام فيه مهدداً بالقوى الغربية المسيحية الاستعمارية وبالطموحات اليهودية في فلسطين، ومهدداً كذلك بمواقف مسيحيين محلّيين من أمثال الموارنة الذين ظهروا وكأنهم على وفاق تام مع قوى الاستعمار في العمل على قهر العرب المسلمين من مواطنيهم. ولم تكن العروبة في نظر هذه الطبقات الشعبية الإسلامية إلا أكثر بقليل من اسم آخر للإسلام، وهي حقيقة لم يكن باستطاعة محترفي السياسة في الأوساط العربية القومية أن يتجاهلوها في تنافسهم للحصول على التأييد الشعبي في المدن.

وكان هنالك أخيراً عرب الأرياف والعشائر، وهم مسلمون في معظمهم، وإن كان بينهم كثيرون على غير مذهب السنّة. وأبرز هؤلاء جماعة الشيعة الاثني عشرية في العراق ولبنان الكبير، والنصيرية في سورية ، والدروز الذين كانوا موزعين بين لبنان وسورية وفلسطين. وكان هنالك بين هذه الجماعات، وخصوصاً بين الشيعة الاثني عشرية والدروز، وجهاء وأفراد كثيرون تلقوا تعليماً عالياً حديثاً، وكان لهؤلاء أن يعجبوا، وبدرجات مختلفة من الاخلاص، بما كانت القومية العربية تمثله في مضمونها من ناحية المبدأ. وكان بعض هؤلاء في الولايات الشامية قد نشط في صفوف الحركة العربية القومية منذ بداياتها الأولى، ومنهم من شكّل جزءاً من البطانة السياسية لحكومة فيصل العربية في دمشق، ثم تبعه إلى بغداد أو انضمّ إلى شقيقه عبد الله في عمان. ولكن عامة المسلمين من غير السنّة بقوا يحافظون على درجة ملحوظة من الحذر تجاه القومية العربية لأنها كانت تبدو لهم حركة سنّية في أساسها. وفي بعض الحالات بلغ التحفظ حدّاً قارب درجة العداء السافر.

كانت لهذه الجماعات ضغائن تاريخية تنتظر تسويةً لها. وكانت هذه الضغائن موجهة في حالتي الشيعة الاثني عشرية والنصيرية إلى المسلمين السنّة، وفي حالة الدروز إلى الموارنة الذين كانوا شركاءهم ومنافسيهم السياسيين في جبل لبنان. والمؤكد أن الدروز والنصيرية لم يكونوا أقرب من الشيعة الاثني عشرية إلى المسلمين السنّة. فالمسلمون السنّة - تقليدياً - درجوا على اعتبار خلافهم مع الشيعة الاثني عشرية لا يتعدى كونه قضية سياسية من قديم التاريخ الإسلامي تتعلّق بالحق في الخلافة، وهي قضية طواها الزمن. هذا مع العلم بأن هناك فروقات دينية إضافةً إلى الخلافات السياسية بين السنّة والشيعة في الإسلام. أمّا فيما يتعلّق بالنصيريّة والدروز فقد كان الفقه الإسلامي السنّي يعتبرهم من الخارجين عن أصول الدين. ومن الفقهاء السنّيين من كان يضع الدروز، بشكل خاص، في صفوف الزنادقة. والواقع أنه حصلت ملاحقات واضطهادات تاريخية من قبل المسلمين السنّة

لهاتين الجماعتين. ومال النصيرية والدروز إلى قبول السيطرة السنية والتعايش معها عن طريق التقيّة.

أما الشيعة الاثنا عشرية من العرب فكانوا في العراق وفي لبنان الكبير أكبر عدداً من أن يشعروا بالحاجة إلى ممارسة التقيّة في تعاملهم مع السنّة. وكون التشيّع الاثني عشري هو الإسلام الرسمي لبلاد فارس (أي إيران) منذ مطلع القرن السادس عشر شكل لهم ضمانة سياسية مهمة خلال العهد العثماني. لكن الشيعة الاثني عشرية العرب في ذلك العهد، كما في العهود السابقة من التاريخ، ظلو يتضايقون من العيش الإجباري في ظل دولة سنّية جامعة لم يقبلوا بشرعيتها الإسلامية أصلاً. وبالإضافة إلى هذا، كانت النظرتان السنية والشيعية إلى التاريخ الإسلامي المبكر مختلفتين بشكل جذري، ولم تعترف أي منهما بأية صلاحية ممكنة للأخرى.

عندما ظهرت فكرة القومية العربية، بدت وكأن لها بالنسبة إلى الجماعات الإسلامية غير السنّية الجاذبية ذاتها التي جعلت معظم المسيحيين يقولون بها، وذلك لارتكازها ـ نظرياً ـ على مبدأ المساواة في الانتماء القومي بين مختلف الأديان والطوائف، مع الوعد بإنهاء التمييز في المجتمع العربي الواحد على أساس الدين والمذهب. لكن القومية العربية لم تعمل دوماً بهذا الشكل من ناحية التطبيق. ففي العراق، مثلاً، تحمّس الكثيرون من الشيعة في البداية لمبدأ العروبة، لكنهم ما لبثوا أن وجدوا هذه العقيدة، وهي الجيدة في ظاهرها، تستخدم لتمرير السيطرة السنّية على البلاد وتسويغها، مع الاعتراف عموماً بأن أكثرية السكان في العراق هم من الشيعة. وفي لبنان الكبير، ظن السنّة بأن الشيعة مضمونون إلى جانبهم باسم العروبة، فصاروا يتحدّثون سياسياً وكأنهم ينوبون عنهم، بينما مالوا عموماً إلى استبعادهم من المشاركة في اتخاذ القرار الإسلامي اللبناني العام. ولقد أعطي تململ الشيعة في جنوب لبنان، الذي ميز السنوات المبكرة من الانتداب الفرنسي، والذي بقي على طبيعته المحلية أساساً،

تفسيراً قومياً عربياً عند السنّة، وهو تفسير قبله بعض الشيعة أنفسهم ورفضه آخرون. وكذلك فقد ظن السنة أن الدروز، هم أيضاً، مضمونون سياسياً إلى جانبهم باسم العروبة، سواء في لبنان أو في سورية.

وكان تبني الدروز اللبنانيين للعروبة يخدم هدفاً خاصاً لديهم. فبينما أذعن هؤلاء الدروز لتأسيس لبنان الكبير، الذي لم يكونوا يعارضونه من ناحية المبدأ، كانت التجربة الطويلة قد علمتهم أن يشكّوا - بحق - في الطموح السياسي الماروني في البلاد. فعمدوا بعد ١٩٢٠ إلى مواجهة الموارنة تدريجاً وإلى مضايقتهم بعد ذلك بشكل دائم باسم العروبة، متخذين من سنّة البلد حلفاء لهم لهذه الغاية، بالإضافة إلى استنادهم لدعمٍ عربي من الخارج.

وفي العام ١٩٢٥ قامت ثورة درزية ضد الفرنسيين في جبل الدروز، فسارع العرب القوميون في دمشق إلى تبني هذه الثورة المحلية، مما جعلها تتحوّل إلى ثورة سورية عامة استغرق القضاء عليها من قِبَل الفرنسيين سنتين كاملتين، وذلك ، في الدرجة الأولى، بسبب بسالة أبناء العشائر الدروز في القتال. ونتيجة لذلك كسب الدروز، لا في سورية وحدها، بل وفي لبنان أيضاً، احتراماً خاصاً في الأوساط القومية العربية. وصارت هذه الأوساط تميل إلى مناصرة الدروز في كل قضيّة. ووجد دروز لبنان في هذا الدعم العربي خير ما يعتمدون عليه في حرب الأعصاب التي بدوا مصرين على متابعتها ضدّ الموارنة - وهم منافسوهم التقليديون في الجبل - في جميع الظروف والأحوال.

وباختصار، كان للعروبة، بلا شك، إيجابيات كثيرة كفكرة قومية صالحة، لكن معظم العرب الذين تبنوها كانوا من جماعات عشائرية أو شبه عشائرية من أنواع مختلفة، وكذلك من أديان وطوائف مختلفة، لم يتطّوروا تطوراً اجتماعياً منسجماً، وما زالوا - بالتالي - بعيدين عن التوصل إلى مواصفات الأمة بالمعنى الصحيح. وفي هذا تكمن المشكلة. أضف أن القادة السياسيين الداعين إلى القومية العربية كانوا غير معدين لمواجهة هذه

المشكلة، وغير متأكدين من الأهداف الدقيقة لحركتهم، وكانوا - وفي الوقت نفسه - يعلنون الإصرار على تحقيق هذه الأهداف في ظل ظروف تميّزت بصعوبات دولية جدّية، وهذا أقل ما يقال فيها. وكانت النتيجة أن القومية العربية أصيبت بالخيبة تلو الخيبة. ولم يبق لقادتها في النهاية إلّا دور حَكَم الفصل في لعبة خصوصيات قبلية وطائفية وإقليمية لا نهاية لها، يصدرون أحكاماً إيجابية في صالح أي طرف يلعب اللعبة حسب قواعدهم التي كانت تقوم في الدرجة الأولى على النفاق حيال العروبة، وأحكاماً سلبية ضد أي طرف لا يفعل ذلك. ولم يستطع هؤلاء الزعماء العرب القوميون أن يكونوا عادلين حتى في دور حكم الفصل لأن القومية العربية استمدت قوتها بشكل رئيسي من التضامن الإسلامي بين العرب، وهو التضامن الذي كان لا بد من المحافظة عليه مهما يكن الثمن. وكان لأي حُكمٍ يصدر في غير صالح جماعة إسلامية ما، ومهما يكن خفيفاً، أن يضع في موضع الخطر هذا التضامن الكبير الأهمية. أما من الناحية الأخرى، فقد كان الخطر ضئيلاً في إصدار مثل هذا الحُكم على جماعات يصدف أن تكون مسيحية، مثل موارنة لبنان الذين رفض معظمهم فكرة العروبة من أساسها وتحدثوا عن الخصوصية اللبنانية بدلاً منها.

لو كان مفهوم الهوية الوطنية اللبنانية كما قدمه الموارنة مفهوماً وطنياً صحيحاً، موضوعاً بشكل عقلاني وواقعي ضمن إطار الاعتراف بعروبة البلد أساساً، لكان هناك مجال لنجاحه قواماً لدولة لبنانية مقبولة لدى جميع اللبنانيين. ففي لبنان الكبير لم يكن الموارنة، ومعهم بقية المسيحيين، الوحيدين الذين كان باستطاعتهم أن يروا ويكتشفوا الطبيعة الحقيقية للقومية العربية في تطبيقها العملي. فالواقع أن الشيعة والدروز لم يكونوا أكثر رغبة من المسيحيين في الخضوع باسم العروبة لسيطرة طبقة سنيّة حاكمة سواءً في لبنان أو في غير لبنان. وفي الوقت نفسه، لم يكن بإمكان هؤلاء ولا بإمكان المسيحيين أن ينكروا حقيقة عروبتهم لغةً وعرقاً وتراثاً وتاريخاً - تلك العروبة التي كانت تربط أساساً بينهم وبين عرب آخرين في بلاد الشام خصوصاً، وفي العالم العربي عامة.

لـكن الموارنة، كعرب بين عرب، وكعرب عشائريين بالمعنى الواسع المحدد أعلاه، كانوا قد فهموا أصلاً ما سموه بالهوية الوطنية اللبنانية من خلال خصوصيتهم العشائرية، وهم لم ينثنوا عن ذلك. وفي جبل لبنان كانت خصوصيتهم قد اصطدمت، وقبل زمن طويل من الترويج لها كهوية وطنية لبنانية عامة، بخصوصية عشائرية أخرى، هي تلك الدرزية. وفي لبنان الكبير، حيث تم توسيع إطار الخصوصية المارونية نفسها ليجمع مشاعر عدم الإطمئنان للمستقبل المسيحي العربي عند المسيحيين الآخرين، اصطدمت هذه الخصوصية مجدداً، وكدعوة لبنانية هذه المرة، بخصوصية المسلمين السنة التي صيغت على شكل قومية عربية، فقبلها العرب خارج لبنان على هذا الأساس، وخصوصاً المسلمون السنة من أهالي سورية وفلسطين وغيرها من البلدان العربية. وفي الوقت نفسه ، فلم يكن للدعوة اللبنانية التي تقدّم بها الموارنة استقبال يذكر بين الشيعة. مع أن الشيعة في لبنان، وبالحكم من خلال تجربة أبناء دينهم في العراق، كانت لهم شكوكهم الكثيرة حول صدق دعوة العروبة، في ما يخصّهم.

وبغض النظر عن الدروز والشيعة ، كان هنالك أيضاً مسيحيو لبنان الكبير من غير الموارنة، وكان الروم الأرثوذكس يشكلون المجموعة الكبرى بينهم. وإذ كان الدروز والشيعة يخشون مضامين العروبة كتمويه جديد للإسلام السياسي بمفهومه السنّي ، فقد كان الروم الأرثوذكس يشعرون باستياء كبير من السيطرة السياسية المارونية على البلد، ولهذا فقد تعاملوا مع مفهوم اللبنانية الذي قدمه الموارنة بتحفظ كبير. وبالإضافة إلى هذا، لم يكن الروم الأرثوذكس محصورين في لبنان، فمنهم في سورية وحدها ما يفوق عدد المسيحيين من جميع الطوائف في لبنان، ناهيك عن أولئك الموجودين في فلسطين وشرق الأردن في العالم العربي الأوسع. ولهذا فقد بدا مفهوم الوحدة السورية للروم الأرثوذكس أكبر جاذبية من مفهوم العروبة. وعندما أعطى أنطون سعادة (ت. ١٩٤٩)، وهو المسيحي الأرثوذكسي اللبناني، صياغة سياسية فعالة لهذا المفهوم للمرة الأولى، واضعاً إياه في صدام مع

اللبنانية والعروبة على حد سواء، وأسّس الحزب السوري القومي في الثلاثينات من القرن الحالي، التف الكثيرون من الروم الأرثوذكس في لبنان وغير لبنان حول هذا الحزب. ونجحت فكْرة انطون سعادة عن وجوب تحقيق وحدة سورية، قومية علمانية، في اجتذاب عدد كبير من الدروز والشيعة والمسيحيين من غير الروم الأرثوذكس، كما اجتذبت الموارنة الناقمين على اللبنانية والعروبة معاً. وكان للفكرة أيضاً أنصار بين المسلمين السنة ممّن كان يعطي أهمية كبيرة للعلمانية في تفكيره، ويرى في الوقت نفسه أن ما يجمع بينه وبين مواطنيه من أي دين أو طائفة في لبنان أو سورية أو فلسطين هو أكثر وأقوى ممّا يجمع بينه وبين زملائه في الدين من السنّة.

هكذا ظهرت، مرة أخرى، فكرة قومية ذات رصيد كافٍ لجعلها صالحة. ولكنها سرعان ما أصبحت، في الإطار اللبناني، غطاءً جاهزاً لشيء قديم وبدائي في الوسط المسيحي إن لم يكن في غيره، ألا وهو خصوصية الروم الأرثوذكس، والمنافسة التقليدية بينهم وبين الموارنة.

وهكذا بدأت اللعبة الكبيرة على الساحة اللبنانية، وهي لعبة تشمل توالياً من التعاملات المراوغة بين لاعبين يزعم جميعهم التمسّك بأفكار ومبادىء قومية أو وطنية تهدف إلى خدمة الصالح العام، فيما يسعى كل منهم إلى الاحتيال على الآخر والإطاحة به مدفوعاً إلى ذلك بولاءات وضغائن وأحقاد بدائية خبيثة تعود في أصولها إلى غابر الأزمان. ولم تكن الأفكار والمبادىء في هذه اللعبة إلاّ أقنعة تستتر وراءها هذه الدوافع الغريزية. وقبل مضي زمن طويل صارت لهذه اللعبة قواعد ثابتة، أوصلتها في الواقع إلى مستوى نصّ تمثيلي، فيه أدوار مخصّصة لمختلف اللاعبين. وأصبح محظوراً على أيٍّ من المشاركين في اللعبة ـ التمثيلية أن يقوم بأي دور غير الدور المعيّن له، أو أن يتلفظ بأي شعار مخصّص للاعب آخر. فإذا فعل ذلك اعتبر منه غِشّاً وخداعاً، ووجد نفسه على الفور منبوذاً من جماعته، ومحتقراً في السرّ ـ إن لم يكن في العلن ـ من الجماعات

الأخرى. ولكون هذه الجماعات في معظمها طوائف دينية، فإن اللعبة فيما بينها لم تشمل خلافاً أو شجاراً حول المعتقدات المذهبية، باستثناء شيءٍ من ذلك بين فئاتٍ هامشية من رجال الدين الذين كانت لهم لعبة خاصة بهم. لكن الطوائف اللبنانية المشتركة في اللعبة الأساسية كانت تستدعي رجال الدين فيها أحياناً لفرض الانضباط على اللاعبين من جانبها وحثّهم على مضاعفة الجهود في اللعب إذا ما ظهر في صفوفهم مللٌ أو ارتخاء.

في ما عدا ذلك، بقيت اللعبة على درجة عالية من التسامح في المستوى الديني. والحقيقة أن الجماعات المعنية بها كانت، في الأساس، عشائر، وإن اتخذت رسمياً شكل الطوائف. أو على الأقل أنها تصرفت كعشائر. وكان للعبة التي جرت فيما بينها أن تكون، إذاً، لعبة عشائرية. لقد كانت اللعبة، في المستوى المكشوف، تنافساً بين مفاهيم قومية مختلفة للبلد. أما في المستوى الحقيقي المستور، فقد كانت العصبيات القبلية في أساس اللعبة. ولو قُدّر لهذه اللعبة أن تستمر بين اللبنانيين وحدهم، لما تعدّت أخطارها أخطار السياسات اليومية العادية، ولبقي باستطاعة الدولة أن تسيطر عليها بطريقة ما. ولكن الخطر كان في خروج اللعبة من نطاق السيطرة عليها. فمنذ البداية كان باستطاعة اللاعبين من خارج لبنان أن يتدخلوا بسهولة في اللعبة إذا ما أرادوا إفساد مسارها الطبيعي. وغالباً ما حصل ذلك بدعوة للتدخل من هذا الفريق الداخلي أو ذاك.

الفصل الثالث

للجغرافيا حديث

البلدان يخلقها التاريخ، أما أراضيها فتخص عالم الجغرافيا، حيث التاريخ ليس أكثر من طيف عابر. ولقد وجدت، منذ القِدَم، بلدان مختلفة في أزمنة مختلفة في المناطق الواقعة بين البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي، التي كان الجغرافيون الكلاسيكيون أول من سماها «سورية» Syria (وبالعربيـة الشام) و «بـلاد ما بين النهـرين» Mesopotamia و «العربيـة» Arabia. ومن البلدان التي ظهرت ثم زالت في هذه المناطق الثلاث ما لم يكن أكثر من دويلات أو مقاطعات قبلية، ومنها ما كان عبارة عن إمارات أو ممالك، أو ولايات أو أقاليم لامبراطورية ما، كان مركزها داخل المنطقة أو خارجها. والمناطق الثلاث مجتمعة هي في الواقع شبه قارة، تتغيَّر الحدود السياسية الداخلية فيها باستمرار، نتيجة لتطورات محلّية أو تحت تـأثير تدخلات سياسية أو فتوحات عسكرية من الخارج. ومع ذلك دامت وحدة الأرض في شبه القارة هذه جغرافياً وطبيعياً وبشرياً. وكانت تلك الأرض تضم، في الأزمنة القديمة، قلب ما يسميه الباحثون بـ «بالعالم السامي».

وكان لها أن تشكل فيما بعد البنية الجغرافية الأصلية للعالم العربي الذي امتد بعد الفتوحات الإسلامية في القرن السابع ليشمل مصر وشمال أفريقيا غرباً حتى المحيط الأطلسي.

من الناحية الجغرافية، تتكون أراضي الشام والعراق وشبه جزيرة العرب من صحراء كبرى في الوسط، هي البادية الشامية ـ العربية، ومن أراض تحيط بهذه الصحراء. والأراضي المحيطة هذه تكاد تكون متواصلة فيما بينها شكلاً. وهي تشمل منخفض العراق ومرتفعات الشام حتى البحر الأبيض المتوسط في الشمال، والأطراف الساحلية لشبه الجزيرة العربية في الجنوب: منها ما يشكّل امتداداً للمنخفض العراقي في الشرق، وهي بلاد الأحساء المعروفة قديماً بـ «البحرين» على ساحل الخليج العربي حتى عُمان، ومنها ما هو امتداد لمرتفعات الشام، ومن هناك تستمرّ هذه المرتفعات بمحاذاة بحر العرب، مع انقطاع بسيط، من جبال اليمن، ومروراً ببلاد ظُفار، حتى جبال عُمان. أما في الشمال، فهناك تتصل أدنى مرتفعات الشام مع أعلى منخفض العراق عند سفوح جبال طوروس التي تفصلها عن برّ الأناضول (وهو اليوم تركيا) على شكل هلال مقلوب. وهذا ما جعل الجغرافيين في العصر الحديث يطلقون على بلاد الشام والعراق مجتمعة اسم «الهلال الخصيب». وليس هناك فاصل واضح بين الأرضين إلّا إذا اعتبر هذا الفاصل مجرى نهر الفرات أو أحد رافديه، وهما البليخ والخابور. وكذلك لا يوجد فاصل طبيعي في أقصى جنوب مرتفعات الشام بينها وبين جبال الحجاز، إلّا إذا اعتبر هذا الفاصل ذلك الحدّ الجيولوجي حيث تنتهي الأرض الشامية الترسبية فتلتقي بالأرض الحجازية النارية في جوار بلدة العقبة.

وبدلاً من أن تشكل الصحراء الوسطى حاجزاً يفصل بين الأراضي المختلفة المحيطة بها، فإنها وفرت تاريخياً، وعن طريق تلك الشبكة المعقّدة من مسالكها، وسيلة ارتباط طبيعية فيما بين تلك الأراضي. وكل من المسالك المذكورة يتبع منخفضات طبيعية في أرض الصحراء. فمنذ

أقدم العصور، مثلاً، شكل منخفض وادي الباطن المتصل بوادي الرمّة مسلكاً طبيعياً يربط بين جنوب العراق (أرض بابل القديمة) وغرب شبه الجزيرة العربية، فيما شكّل وادي سرحان مسلكاً طبيعياً رئيسيّاً بين شمال شبه الجزيرة والشام.

وبالإضافة إلى هذا، فإن خطوط الفصل ليست واضحة في أي منطقة من المناطق المذكورة بين الصحراء الوسطى والأراضي المحيطة الأكثر خصوبة من الشام والعراق وأطراف شبه جزيرة العرب. إذ هنالك تداخل في جميع هذه الأقطار بين البوادي والحواضر في معظم الأماكن. فالبادية الشامية ـ العربية، مثلاً، لا تنتهي شرقاً عند حدّ نهر الفرات، كما يميل الكثيرون إلى التصوّر، بل تستمرّ في الواقع في وسط العراق وجنوبه إلى ما بعد الفرات وصولاً إلى نهر دجلة، مما يجعل من العراق الأدنى ما يمكن أن يعَدَّ امتداداً شمالياً شرقياً لشبه جزيرة العرب. وتصل الصحراء في كل مكان من شرق شبه الجزيرة وجنوبها وغربها حتى البحر فتخترق أراضي الأطراف الخصبة نسبياً وتجعل منها قطعاً شريطية لا تحصى. وفي الشام تمتد البادية ذاتها في نقاط عدة إلى ما بعد الخط الأول من الحواضر، من مدينة حلب جنوباً، فتتسلل عبر المرتفعات الساحلية عند نقاط عدّة حتى شاطىء البحر الأبيض المتوسط. وأوضح مثال على هذا هو في منطقة النقب من جنوب فلسطين. وهكذا، فإن البادية ليست بعيدة عن الحواضر في أي مكان من المنطقة. ومنذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا كان أهل البادية من قبائل وعشائر الرعاة، جيراناً قريبين للحضر من أهالي المدن والقرى الممتدّة على أطراف البادية سواء في الشام والعراق أو في المناطق المختلفة من شبه الجزيرة.

وفي كل الأزمنة كانت قبائل وعشائر البدو من رعاة البادية تسعى إلى العيش في الجوار المباشر لمناطق الحضر ما أمكنها ذلك، فتتحضّر هي بدورها وتستوطن القرى والمدن كلما سنحت الفرصة. وكانت عمليات التحضّر هذه من قِبَل البدو تتم تدريجاً وتستغرق فترات زمنية

طويلة حتى تحدث تغييراً ملحوظاً في التركيبة البشرية المحليّة.

وكان المستوطنون القادمون من البادية إلى الحواضر يصلون أحياناً على شكل موجات كبيرة تطيح بالأنظمة المدنيّة القائمة في هذه الحواضر، حتى تأتي ظروف تسمح بإعادة ترتيب المنطقة على أساس نظام مدنيّ جديد. وهذا ما كان يحصل عادة كلّما فاضت البادية بسكانها لتزايد طارىء في أعدادهم، وكانت السيطرة السياسية في محيطها في حالة انحطاط لسبب أو لآخر. والثابت أن قبائل الرعاة من أهل البادية كانوا يتكلّمون في الأصل بلهجات للغة أمّ تطورت في النهاية إلى لغات مختلفة من جنس واحد. وهي اللغات المسماة باللغات السامية، وقد سبق الحديث عنها. واللغات هذه تم التكلّم بها أيضاً بلهجات مختلفة. وقد وجدت هذه اللغات طريقها مع الوقت، الواحدة تلو الأخرى، من البادية إلى الحواضر المحيطة بها في أعقاب الموجات الرئيسية للاستيطان هناك. وفي الأزمنة التاريخية المعروفة تتالت ثلاث من هذه اللغات في السيطرة على الجزء الأكبر من المنطقة، أو عليها كلها، مقسمة تاريخها إلى ما يمكن اعتباره ثلاث مراحل لغوية: الأولى كنعانية، والثانية أرامية، والثالثة عربية. ومن بين هذه المراحل الثلاث، لا شك في أن المرحلتين الأرامية والعربية جاءتا في أعقاب هجرات واسعة من البادية الوسطى إلى الحواضر المحيطة بها. ولا شك في أن الأمر نفسه ينطبق أيضاً على المرحلة الكنعانية التي سبقت الأرامية، إذ كانت الكنعانية لغة الجماعات القديمة في الأجزاء الغربية من المنطقة، كالجماعة الفينيقية وتلك الإسرائيلية، ولغة التوراة العبرية التي استمرت آثارها الحية في الوجود على شكل أسماء أمكنة منتشرة من أقصى جنوب شبه جزيرة العرب وحتى أقصى شمال الشام. وكانت اللغة الشائعة في الحواضر في كلّ مرحلة من هذه المراحل الثلاث تضفي قدراً من وحدة الحال على كامل المنطقة. فيقابل مظهر الوحدة هذه، من ناحية أخرى، الاختلاف في التقاليد والأنظمة المحليّة، ناهيك عن التأثيرات الخارجية المختلفة. ومثل هذه التأثيرات في بلاد الشام يأتي في العادة من الغرب. أما في العراق وشرق شبه جزيرة العرب

وجنوبها فكان يأتي عادة من الشرق، أي من إيران ووسط آسيا، أو من أراضي حوض المحيط الهندي.

وما الحدود السياسية الحديثة التي تظهر اليوم على خريطة الشرق الأوسط إلاّ حدود مصطنعة، وهي في معظمها خطوط وهمية رسمت عبر الصحارى، مما يجعل من الصعب علينا أن نتصوّر في الوقت الحاضر أراضي الشام والعراق وشبه جزيرة العرب كما هي في الأساس، وإلى حدّ كبير، رقعة واحدة من ناحية الجغرافيا التاريخية. فالجغرافيون الكلاسيكيون في أيام الإغريق والرومان قد عاملوا هذه الأراضي كوحدة جغرافية. وهذا ما فعله أيضاً الجغرافيون العرب في العهد الإسلامي. وعلى سبيل المثال، عوملت الأجزاء الشرقية من شبه جزيرة العرب في جغرافية سترابو(*) كامتداد لبابل في جنوب بلاد «ما بين النهرين»، أي العراق. أما الأجزاء الغربية من شبه الجزيرة فقد عوملت كامتداد «لليهودية»، أي فلسطين، والأجزاء المجاورة من جنوب «سورية» أي الشام. وكانت الأقاليم الثلاثة مجتمعة تسمى، في التراث العربي، «بلاد العرب» (وسماها العثمانيون لاحقاً «عربستان»).

وكان هنالك تمييز عند الجغرافيين العرب بين «بلاد الشام» (أي أرض الشمال)، و«بلاد اليمن» (أي أرض الجنوب، وهي تسمية تشمل في الأصل كامل شبه جزيرة العرب)، و«بلاد العراق»، (وتعني أرض الضفاف النهرية). وفي وقت لاحق، عندما صار تعبير «بلاد اليمن» يشير بالتحديد إلى الأجزاء الجنوبية الغربية من شبه الجزيرة، والتي تضم اليوم اليمنين الشمالي والجنوبي، بدأ الجغرافيون العرب يتحدثون عن شبه جزيرة العرب مسمين إياها «جزيرة العرب»، تمييزاً عن التعبير الأوسع «بلاد العرب» الذي كان يستعمل للدلالة على الأقطار العربية الثلاثة بمجموعها.

وكان التعبير الجغرافي Arabia، الذي ليس له رديف دقيق بالعربية،

(*) سترابو: جغرافي ومؤرخ يوناني قديم، تعتبر آثاره مراجع معتمدة ـ المترجم.

قد استخدم أصلاً في استعماله الإغريقي ـ الروماني للإشارة إلى شبه جزيرة العرب، وأراض تمتد إلى ما بعدها شمالاً، أي ما يضم اليوم ما يسمى ببادية الشام ومحيطها المباشر. وجاء الإغريق والرومان من بعد ليميزوا بين Arabia Deserta أي «العربية الصحراوية» إن جاز التعبير، و Arabia Eudaemon أو Arabia Felix أي «العربية الخصبة»، التي كانت تشير خصوصاً إلى الأجزاء الجنوبية الغربية من شبه جزيرة العرب، في منطقة اليمن، و Arabia Petraea أي «العربية الصخرية»، التي كانت تشمل المرتفعات الشاميّة شرق وجنوب ـ شرق البحر الميت وكذلك متون الحجاز في غرب شبه الجزيرة. وفي أيام الرومان كانت الأراضي التي سميت «المقاطعة العربية» Provincia Arabia تقتصر عملياً على أجزاء من داخل الشام إلى الجنوب من دمشق. وهذه الأراضي نفسها التي اعتبرها الرومان من «العربية»، كان يعتبرها العرب من «بلاد الشام»، وهي التي كانت تسمّى في العرف الكلاسيكي «سورية». لكن «سورية» هذه ، بما فيها فلسطين، لم تشكل بالمنظور الكلاسيكي أكثر من الأطراف الغربية لما كان يعرف بـ «العربية» Arabia، وهي تلك المحصورة بين الخط الأول من المدن الداخلية والساحل. وإذا أخذنا في الاعتبار عدم وجود خط واضح يفصل بين ما يسمى اليوم ببادية الشام والبادية العربية، اللتين تشكلان في الواقع انتشاراً واحداً من الأرض القاحلة، فسيبدو أن المفهوم الكلاسيكي لما يشكّل «سورية» هو في الواقع أدقّ من المفهوم العربي لما يشكّل «بلاد الشام».

وكان هنالك في أيام الرومان ما يسمى «بمقاطعة سورية» تحمل اسم الإقليم، وكانت عاصمتها في أنطاكية. وفي غير هذه الحالة، لم يكن الاسم «سورية» عبر القرون أكثر من تعبير جغرافي، مثله مثل Mesopotamia، أي العراق، و Arabia، أي بلاد العرب، وفي العهد الإسلامي استخدم الجغرافيون العرب الإسم معرّباً إلى «سورية» للإشارة إلى منطقة خاصة واحدة من «بلاد الشام»، هي القسم الأوسط من وادي نهر العاصي بالقرب من مدينتي حمص وحماه. ولكنهم لاحظوا في الوقت نفسه أن هذا الاسم كان له مدلول في القدم يشمل جميع بلاد الشام، وقد زال عنه هذا المدلول

بمرور الزمن. لكن اسم «سورية» بقي له مدلوله الكلاسيكي الأصلي في الاستعمال البيزنطي والأوروبي الغربي، وكذلك في الأدب السرياني لبعض الكنائس المسيحية الشرقية، وقد انتقل منه أحياناً إلى الاستعمال العربي لدى الطوائف المسيحية. ولم يبعث استعمال الاسم في صيغته العربية للإشارة إلى كامل بلاد الشام إلا في القرن التاسع عشر، وكثيراً ما ورد آنذاك بصيغة «سوريا» في تحريفٍ مباشر عن اللغات الأوروبية، بدلاً من صيغة «سورية» العربية الأكثر قِدَماً.

استُعمل هذا الاسم العربي المستحدث للشام أول ما استعمل في الأدب العربي المسيحي، وتحت تأثير أوروبي غربي. وما لبث هذا الاسم أن حلّ نهائياً محل «بلاد الشام» حتى في الاستعمال العربي عند المسلمين، وذلك قبل بداية القرن الحالي بمدّة.

وعند هذه النقطة لابدَّ من إجراء مراجعة سريعة للجغرافيا التاريخية لبلاد الشام منذ الفتوحات الإسلامية في القرن السابع للميلاد. ففي الأيام المبكرة للعهد الإسلامي قسّمت هذه البلاد بداعي الإدارة إلى أربع مناطق، ثم إلى خمس سمّيت «أجناداً»، يضم كل «جند» منها انتشاراً من الأرض يمتد من حدود الصحراء وحتى ساحل البحر الأبيض المتوسط. وكانت هذه الأجناد، من الجنوب إلى الشمال، هي: جند فلسطين، وجند الأردن، وجند دمشق، وجند حمص، وجند قنسرين. وهذا الأخير استحدث ليشمل جوار حلب ، وقد كان يشكل في الأصل جزءاً من جند حمص. واستمر الاعتراف بالصلاحية الرسمية لهذه التقسيمات الإسلامية المبكرة للشام حتى الحروب التي تسمى في العرف الحديث بالحروب الصليبية. وعلى العموم، فبدءاً من القرن العاشر، ومع انحلال السيطرة الإسلامية المركزية على المنطقة، لم تعد «الأجناد» أكثر من غطاء اسمي لفسيفساء متحرّكة من إمارات عشائرية وإقليمية تظهر ثم تختفي، فتحل أخرى مكانها، أو من مقاطعات محليّة أصغر من هذه الإمارات تتألف من الأراضي المجاورة للقلاع في المناطق الوعرة، ويتناوب الزعماء المحليّون

والمغامرون من كبار اللصوص وقطّاع الطرق في التسلّط عليها. وخلال النصف الأول من ذلك القرن كان الشاعر العربي الكبير أبو الطيّب المتنبي يتنقّل من جزء إلى آخر من أجزاء الشام، ومن إمارة أو مقاطعة إلى أخرى، فيكسب عيشه من مديح أمرائها وزعمائها. ولولا خلود شعر المتنبي لما كان لنا اليوم أن نعرف أسماء الكثيرين من هؤلاء، وقد قلّ منهم مَن كان حرياً بأيّ مديح.

وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر حكم الفرنجة الأجزاء الساحلية من الشام من خلال مملكة القدس (١٠٩٩ - ١٢٩١)، وقومسية(*) طرابلس (١١٠٩ - ١٢٨٩)، وإمارة أنطاكية (١٠٩٨ - ١٢٦٨). أما الأجزاء الداخلية من البلاد فبقيت تحت الحكم الإسلامي الذي استمر في حلب وفي دمشق. وكذلك أقام الفرنجة لهم، ولفترة من الزمن، قومسية في الرها (١٠٩٨ - ١١٤٦)، وهي اليوم أورفة (في تركيا)، بين حلب وأراضي الموصل في شمال العراق.

بعد ذلك ، وفي أواخر القرن الثالث عشر، تمكّن سلاطين المماليك في مصر من طرد الفرنجة من آخر مواقعهم الساحلية بالشام وأعادوا تقسيم البلاد إلى ولايات سميت بالممالك. وكانت هذه، في تسلسلها من حيث الأهمية، مملكة دمشق، ومملكة حلب، ومملكة طرابلس، ومملكة حماه، ومملكة صفد، ومملكة الكرك. ولأن مملكة دمشق كانت من الاتساع بحيث تعذّرت إدارتها كوحدة، فقد تمّ تقسيمها إلى أربع مناطق إدارية سميت «صفقات». وكانت الصفقة المسماة «الجبلية أو الساحلية» تضم أراضي فلسطين، والصفقة «القبليّة» الأجزاء الداخلية من جنوب دمشق بما فيها شرق الأردن، والصفقة «الغربية» منطقة شمال دمشق بما فيها مدينة حمص وجوارها، والصفقة «الشمالية» وادي البقاع والأراضي الجبلية المحاذية له غرباً حتى الساحل عند صيدا وبيروت.

(*) من اللاتينية comes (وبالفرنسية comte)، من ألقاب أصحاب الدويلات والمقاطعات عند الفرنجة.

وعندما فتح العثمانيون الشام طاردين المماليك منها في العام ١٥١٦ حافظوا على مملكتي حلب وطرابلس كإيالتين منفصلتين (سميتا فيما بعد ولايتين) بعد أن وسعوا أراضي حلب جنوباً لتشمل أراضي مملكة حماه التي ألغيت من الوجود. وكذلك فقد أُلغيت مملكتا صفد والكرك في المناطق الوسطى والجنوبية من البلاد، وضمّت أراضيهما إلى ما أصبح إيالة (ثم ولاية) دمشق. وفي وقت لاحق، في العام ١٦٦٠، أوجدت إيالة أخرى رابعة في الشام هي إيالة صيدا، لتضم الأجزاء الساحلية من إيالة دمشق، ومنها المنطقة التي كانت في زمن المماليك لمملكة صفد، أضيف إليها منطقتي صيدا وبيروت مما كان سابقاً الصفقة الشمالية من مملكة دمشق. واستمر وجود هذه التقسيمات العثمانية بالشام، مع تعديلات كانت تجري عليها بين حين وآخر، حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما أجريت عليها تعديلات أساسية. ففي العام ١٨٦٤ أعيد تنظيم ولاية دمشق فأصبحت تسمّى أحياناً ولاية «سورية»، مما أدخل الصيغة العربية لهذا الاسم الكلاسيكي لبلاد الشام في الاستعمال الرسمي للمرة الأولى، وإن كان ذلك بمعنى محدود. وفي العام ١٨٨٨ أوجدت ولاية بيروت الجديدة لتضم، في معظمها، أراضٍ كانت في السابق لولاية طرابلس وولاية صيدا، بعدما ألغيتا من الوجود.

وإذا كانت «سورية»، عبر معظم الأزمنة التاريخية، تعبيراً جغرافياً فحسب، فكذلك كان الأمر بالنسبة إلى اسم «لبنان». وهو اسم يدين باستعماله الجغرافي الراهن لحقيقة وروده بشكل بارز في النصوص العبرية للتوراة. وفي أيام الإغريق والرومان، كان الجغرافيون يطلقون اسم «لبنان» و «لبنان المعاكس» Anti - Libanus على سلسلتي جبال لبنان الغربية والشرقية اللتين يفصل بينهما وادي البقاع. وهو الوادي الذي كانوا يعتبرونه الجزء الجنوبي من Coelesyria، أي «سورية المجوّفة».

وفي الاستعمال المحلي، ربما كان اسم «لبنان» قد أُطلق أصلاً على المتون الشمالية العليا من السلسلة اللبنانية الغربية التي تشرف على امتداد

الساحل بين بلدتي طرابلس وجبيل. ويظهر أن هذا هو «جبل لبنان» بالنسبة إلى الجغرافيين العرب الذين وصفوه بأنه «جبل في بلاد الشام من جند حمص». ومن المؤكد أن «جبل لبنان» هذا هو نفسه «جبل لبنان» الذي تحدث عنه المؤرخون الفرنجة للقرنين الثاني عشر والثالث عشر ووصفوه بأنه موطن الموارنة في أراضي طرابلس الداخلية حسب تحديدهم. أما بالنسبة إلى أقدم المؤرخين الموارنة فكانت عبارة «جبل لبنان» لا تشمل أكثر من ثلاث مناطق هي جبّة بشري، وبلاد البترون، وبلاد جبيل. وكانت سلسلة جبال لبنان تمتد إلى الشمال والجنوب من «جبل لبنان» هذا تحت أسماء مختلفة فتنتهي شمالاً بـ «جبل عكار»، وتمتد في الجنوب عبر «جبل كسروان» لتضم مناطق «المتن» و «الغرب» و «الشوف» المعروفة جملة باسم «جبل الشوف».

والتاريخ المحلي لما يسمّى اليوم لبنان لا يعرف منه الكثير في ما قبل العصور الإسلامية. أما في العصور الإسلامية، فقد كانت الأقسام الشمالية من السلسلة الغربية (من جبل لبنان إلى جبل عكار) وأقسامه الوسطى والجنوبية (جبل كسروان وجبل الشوف) تشكّل، وبشكل دائم، أجزاء من مناطق إدارية مختلفة. ففي الأزمنة الإسلامية المبكرة كان جبل لبنان وجبل عكار تابعين لجند حمص، بينما كان جبل كسروان وجبل الشوف يشكّلان مع وادي البقاع منطقة إدارية تابعة لجند دمشق، تدار من بعلبك. وفي عهد الفرنجة شكل جبل لبنان جزءاً من قومسيّة طرابلس، بينما بقي جبل كسروان والأجزاء الشمالية من جبل الشوف (المتن والغرب) جزءاً من الأراضي الإسلامية التابعة لدمشق، في حين شكلت الأجزاء الجنوبية من جبل الشوف (الشوف نفسه) جزءاً من مقاطعة صيدا. والمقاطعة هذه واحدة من المقاطعات الأربع الكبرى التابعة للمملكة الفرنجية في القدس. وإلى الشمال من هذه المقاطعة كانت مملكة القدس تضم أيضاً شريطاً ضيقاً من الساحل يشكل مقاطعة بيروت، وهي واحدة من مقاطعاتها الاثنتي عشرة الصغرى. وفي ظل المماليك أصبح جبل لبنان جزءاً من مملكة طرابلس، بينما أُلحق جبل كسروان وجبل الشوف بالصفقة الشمالية

من مملكة دمشق. والصفقة هذه، وقاعدتها بعلبك، تألفت من «نيابتي» بعلبك والبقاع (وقاعدته بلدة كرك نوح، قرب زحلة الحالية)، ومن «ولايتي» بيروت (بما فيها جبل كسروان والمتن والغرب من جبل الشوف) وصيدا (بما فيها منطقة الشوف بالذات). واستمر هذا التقسيم نفسه لأراضي الجبل في ظل العثمانيين عندما تحولت مملكة طرابلس، بكلّ بساطة، إلى إيالة طرابلس، بينما أصبحت ولايتا بيروت وصيدا سنجقين من إيالة دمشق أولاً، ثم من إيالة صيدا. أما بلاد بعلبك والبقاع فبقيت تابعةً طوال العهد العثماني مباشرة لدمشق، كنواحٍ (أو أقضية) من سنجقها المركزي.

ولم يشر في الاستعمال المحلي إلى سلسلة جبال لبنان باسم «جبل لبنان»، باستثناء أجزائها التي هي في أقصى الشمال، إلا في العقود المبكرة من القرن التاسع عشر. ولفهم أسباب حصول ذلك لابد من العودة إلى شيء من التاريخ. فقد ووجه العثمانيون بعد فتحهم للشام في العام ١٥١٦ بصعوبات ملحوظة في محاولتهم للسيطرة على الدروز الذين كانوا يقطنون أجزاء مختلفة من جبل الشوف. وبعد محاولات متكررة لإخضاع هؤلاء الدروز بالقوة، التفت العثمانيون إلى واحد من أقوى زعمائهم، هو فخر الدين المعروف بابن معن، وعينوه في حوالى العام ١٥٩٠ على سنجقي بيروت وصيدا لحسابهم، تاركين له أن يصبح السيد المطلق للأراضي الساحلية والجبلية ذات العلاقة. وبحلول العام ١٦٠٥ صار لهذا الزعيم الدرزي، الذي كان لقبه الرسمي «سنجق بك» أو «أمير لواء» (ومن هنا تسميته العامة بالأمير فخر الدين)، أن يسيطر على كامل أراضي السنجقين التي كانت تضم جبل كسروان وجميع أجزاء جبل الشوف. وفي هذه الأثناء كان العثمانيون قد ضموا إلى منطقة إدارته أجزاء أخرى من إيالة دمشق، وخصوصاً سنجق صفد الذي كان يضم جميع أراضي الجليل وفيها مدينتا صور وعكا على الساحل. وفي السنوات اللاحقة صار للأمير فخر الدين أن يسيطر أيضاً على سناجق إيالة طرابلس، وفيها أراضي جبل لبنان بالذات. ولكن علاقات فخر الدين مع العثمانيين ساءت فيما بعد، المرّة

تلو الأخرى، حتى قرّروا أخيراً التخلص منه مرة واحدة وإلى الأبد. وفي العام ١٦٣٣ أوقع بالأمير واعتقل في أحد ملاجئه الجبلية، وأخذ أسيراً إلى الأستانة، حيث قتل خنقاً بعد سنتين.

وبعد سقوط فخر الدين جرب العثمانيون طرقاً مختلفة لإبقاء مناطق كسروان والشوف تحت سيطرة معقولة، ولكن دون جدوى. وفي العام ١٦٦٠ أوجدت إيالة صيدا خصيصاً لإقامة مراقبة إدارية وعسكرية مباشرة على هذه المناطق، وكذلك على الشيعة في جبل عامل من سنجق صفد. ولكن إيجاد هذه الإيالة وحده لم يحل المشكلة بالنسبة إلى الأستانة. وكان ما تحتاجه المناطق الجبلية من كسروان والشوف بالإضافة إلى الإشراف العثماني المباشر من صيدا هو فخر الدين آخر، أقل طموحاً وأكثر طواعية من الأوّل، تتحدد سلطته بهذه المناطق باستثناء واضح للمدن الساحلية منها. وقد عثر على هذا الرجل ممثلاً بشخص حفيد شقيق الأمير فخر الدين، وهو المدعو أحمد معن. وفي العام ١٦٦٧، وبعد مضي سبع سنوات على إيجاد إيالة صيدا، سمح لأحمد معن هذا بأن يستولي على جبل الشوف وكسروان. وعُيّن «ملتزماً» (أي متعهداً لجمع الضرائب) على كامل المنطقة عدا بيروت وصيدا، وذلك تحت إشراف «بيلربك» إيالة صيدا، وهو الحاكم العثماني فيها. وجعل «الالتزام» الذي أعطي لأحمد معن (أي امتياز جمع الضرائب) خاضعاً للتجديد سنوياً، وسمي الرجل أميراً، مثل عمه الأكبر قبله. وعندما توفّي الأمير أحمد في العام ١٦٩٧، ولم يكن له ورثة ذكور يخلفونه، انتقل التزام الشوف وكسروان إلى فرع من أسرة آل شهاب من المصاهرين لآل معن. وكان هؤلاء الشهابيون مسلمين سنّة، لا دروزاً، ولم يأتوا أصلاً من الشوف بل من منطقة وادي التيم في البقاع الجنوبي. ولذلك فقد كانوا بحاجة إلى كل مساعدة محلية يمكنهم الحصول عليها لممارسة سلطتهم في مناطق الجبل الميالة إلى الشغب وخلق المشاكل، والتي أصبحوا الملتزمين الغرباء لها.

وكان فخر الدين الكبير نفسه، وهو الدرزي الشوفي، قد واجه

المشاكل في أيامه في محاولته لإحكام سيطرته على مناطق جبل الشوف، حيث كان له أعداء أقوياء بين الدروز من أبناء طائفته. وبهدف تدعيم سلطته على مناطقه الدرزية، كان فخر الدين قد أقام علاقات متينة مع الموارنة، الذين كان قسم كبير منهم قد استوطن كسروان في ذلك الوقت. ثم أقدم على تشجيع الموارنة، وللمرة الأولى، على النزوح من مناطقهم الشمالية الأصلية إلى مختلف مناطق جبل الشوف والاستيطان فيها على نطاق واسع. وهذا بالذات ما فعله الأمير أحمد معن في عهده لاحقاً.

ولم يكن للأمراء الشهابيين، كسنّة حديثي القدوم إلى الشوف، أيّ أصدقاء بين الدروز أصلاً. وقد كان الولاء الحقيقي بين الدروز محصوراً في زعماء العشائر الكبرى منهم. ولهذا فقد اضطر هؤلاء الشهابيون للسعي إلى الحصول على الدعم السياسي بشكل رئيسي من الموارنة والمسيحيين الآخرين، الذين كان عددهم في تزايد مستمر في البلاد الدرزية. وبحلول النصف الثاني من القرن الثامن عشر بدأ الكثيرون من أفراد الأسرة الشهابية بالارتداد إلى المسيحية، ملتحقين بالكنيسة المارونية. وبعد العام ١٧٧٠، أو العام ١٧٨٨ على الأكثر، لم يعيَّن إلا الموارنة من الشهابيين كملتزمين للشوف وكسروان.

وفي العام ١٨٢١ نجح واحد من هؤلاء الملتزمين الشهابيين الموارنة، وهو الأمير بشير شهاب الثاني (١٧٨٨ ـ ١٨٤٠)، في توسيع مساحة التزامه لتشمل موطن الموارنة الأصلي في جبل لبنان، حيث لم يمارس أسلافه إلا سيطرة متفرقة بين حين وآخر في بعض مناطقه. وهكذا، وللمرة الأولى، أصبحت جميع مناطق السلسلة اللبنانية عدا عكّار، من «جبل لبنان» الأصلي شمالاً حتى حدود جبل عامل جنوباً، واقعة تحت حكم شهابي واحد. وحتى ذلك الحين كان الشهابيون، كالمعنيين قبلهم، يعتبرون من الناحية غير الرسمية «أمراء الشوف»، أو «أمراء الدروز» كما سماهم في الواقع الرحالة الفرنسي فولني الذي زار الشام في العام

١٧٨٥. أما بعد ١٨٢١ فقد صار من الممكن التحدث عنهم، وللمرة الأولى، بوصفهم «أمراء جبل لبنان»، أو «أمراء لبنان»، لا محلياً فحسب، بل أيضاً لدى الرحالة الأوروبيين وحتى في الأوساط الديبلوماسية في البلدان الأوروبية. وفي الأربعينات من القرن التاسع عشر جاء أبرز رجالات السياسة في أوروبا، وهو كليمنس ميترنيخ مستشار الأمبراطورية النمساوية، يتحدّث عن «لبنان» وكأنه بلد قائم بذاته، منفصل ومميز عن بقية أرجاء الشام، باستثناء كونه تابعاً للدولة العثمانية.

لكن إمارة الشهابيين في الواقع لم تحمل في أي وقت اسم «لبنان» بشكل رسمي، إذ إنها لم تكن فعلاً تشكّل وحدة إدارية من أي نوع، بل جُلّ ما في الأمر أنها كانت تتألف من مناطق جبلية مختلفة يوكل التزامها غالباً إلى الأمير الشهابي نفسه، والتزامه لها خاضع سنوياً لإعادة النظر. أضف إلى ذلك أن شروط هذا الالتزام كانت هذه أيضاً تتغيّر بين عام وعام. وكان التفاوض يجري حول التزام المناطق الشمالية مع والي طرابلس، وحول المناطق الجنوبية مع والي صيدا. والإجراءات المتعلقة بكل من الحالتين بشأن جباية الضرائب المحلّية تسمى، باللهجة الدارجة، «معاملة». وهكذا، فبدلاً من اعتبار إمارة الشهابيين بلداً واحداً، كان ينظر إليها محلّياً في القرن التاسع عشر على أنها تتألف من «معاملتين»: معاملة طرابلس، ومعاملة صيدا. وأما النقطة التي شكّلت الحدّ الفاصل بين المنطقتين، عند النهاية الشمالية لكسروان، فما زالت تسمّى حتى يومنا هذا «المعاملتين».

وفي نهاية العام ١٨٤١ أدى انغماس الشهابيين بالسياسات الدولية الشائكة لما يسمى «بالمسألة الشرقية» إلى سقوطهم، مما أرضى ـ وعلى حد سواء ـ العثمانيين الذين لم يعد لهم صبر عليهم منذ زمن، والدروز الذين لم يعترفوا أصلاً بشرعية حكمهم حتى عند قبولهم به، والذين نظروا إليهم في النهاية كأعداء لطائفتهم. وسبق سقوط الشهابيين وقوع الصدامات الأولى المكشوفة بين الموارنة والدروز. وقد استمرت هذه الصدامات

متقطعة لعقدين كاملين، وانتهت بالمجزرة العامة التي قام بها الدروز ضد الموارنة ومن لاذ بهم من سائر الطوائف المسيحية في جنوب لبنان ووادي التيم في العام ١٨٦٠.

في هذه الأثناء، وفي العام ١٨٤١، أعيد تنظيم أراضي الالتزام الشهابي السابق بحيث قسمت إلى قسمين يحكمان ذاتياً سميا «قائمقاميتين». وقد وُسّعت أراضي معاملة طرابلس السابقة جنوباً لتشمل كسروان والمتن وشريطاً صغيراً من الغرب، ووضعت تحت حكم قائمقام ماروني لتصبح «قائمقامية الموارنة»، ثم أعيدت تسميتها «بقائمقامية النصارى» في العام ١٨٤٥. أما ما بقي من معاملة صيدا السابقة فقد وضع تحت حكم قائمقام درزي وسمي «قائمقامية الدروز». أما في الأوساط الأوروبية، وبين الموارنة الذين فاق عددهم عدد الدروز في القائمقامية الدرزية، فقد استمر النظر إلى أراضي الأمراء الشهابيين السابقة كبلدٍ واحد اسمه لبنان، أو جبل لبنان. وبعد المجازر التي حلّت بالموارنة في قائمقامية الدروز في العام ١٨٦٠ تدخل الفرنسيون عسكرياً لوضع حد للنزاع، وعقد في بيروت مؤتمر لممثلي القوى الأوروبية للبدء بإعادة تنظيم جبل لبنان ككيان سياسي له وضع خاص داخل النظام العثماني. وكانت النتيجة أن أسس في العام ١٨٦١ السنجق العثماني المتميز الذي سمي «متصرفية جبل لبنان»، وذلك بضمانة القوى الأوروبية الرئيسية الست: بريطانيا، وفرنسا، والنمسا، وروسيا، وبروسيا، (ألمانيا فيما بعد)، وساردينيا (إيطاليا فيما بعد). وهكذا، وللمرّة الأولى في التاريخ، توقف اسم «لبنان» عن كونه مجرد تعبير جغرافي، وأصبح الاسم الرسمي والمعترف به دولياً لأراض ذات طابع إداري خاص داخل بلاد الشام. وحصل هذا قبل ثلاث سنوات من إعطاء اسم «سورية» إعادة اعتبار سياسية رسمية للمرة الأولى منذ عهد الرومان، وذلك عندما صارت ولاية دمشق العثمانية تسمّى رسمياً «ولاية سورية». وبعد الحرب العالمية الأولى، أسست «دولة لبنان الكبير» على أيدي الفرنسيين قبل سبع سنوات من الجمع بين أراضي دولة دمشق ودولة حلب لتشكيل «دولة سورية».

ومنذ العام ١٩٢٠ تكرّر القول بأن لبنان حتى ذلك التاريخ ما كان إلاّ جزءاً من سورية. ولم يكن لهذا القول معنى من الناحية السياسية لأنه لم تكن هنالك أية دولة تدعى سورية قبل العام ١٩٢٠، وقد فصلت عنها دولة أخرى اسمها لبنان فيما بعد . وكل ما كان فعلياً، ومنذ الستينات من القرن التاسع عشر فقط، هو متصرفية جبل لبنان وولاية سورية التي لم تضم غير أراضي دمشق، ومنها الأقضية الأربعة (بعلبك والبقاع وراشيا وحاصبيا) في وادي البقاع. وهذه الأقضية الأربعة هي كل ما أخذ من أراضي ولاية سورية العثمانية، وليس من أراضي الدولة السورية، لتجعل جزءاً من لبنان الكبير. أما بقية الأراضي التي ضُمّت إلى رقعة المتصرفية اللبنانية لخلق لبنان الكبير فلم تؤخذ من ولاية سورية بل من ولاية بيروت، وقد كانت هذه الأراضي تابعة في وقت أسبق لولايتين عثمانيتين أخريين هما ولاية طرابلس وولاية صيدا.

هذا الكلام ليس أكثر من تفكيك تافه للشعيرات الدقيقة من القضيّة. فمن الناحية الجغرافية التاريخية كانت هنالك دوماً أرض لها طابعها الخاص، قائمة بين طرف الصحراء وساحل البحر الأبيض المتوسط، كان الإغريق أول من سماها سورية. ثم سماها العرب الشام. وفي هذه الأرض لم يكن لبنان أكثر من اسم لتجمع صغير من متون الجبال. وقد استخدمه الجغرافيون في الأزمنة القديمة والحديثة، ولكن لم يستخدموه في القرون الفاصلة بينهما، وذلك للدلالة على كامل السلسلة الجبلية التي تشمل أطراف الجبال. أما تعبير «لبناني»، كنسبة إلى «لبنان»، فهو من مستحدثات عهد المتصرفية إذ كان له استعمال محدود في المصطلح الإداري. وكان أهل المتصرفية عموماً ينسبون أنفسهم بالاسم إلى «سورية»، بمعنى بلاد الشام عامةً، وإن كان بعض المتحمسين الكبار للخصوصية الوطنية اللبنانية يقول عن أنفسهم «لبنانيين».

وعندما برزت دولة لبنان الكبير أخيراً إلى الوجود، أصبح سكانها يعرفون رسمياً باللبنانيين. ولكن الكثيرين منهم، وبينهم مسيحيون، وحتى

موارنة، استمروا في تسمية أنفسهم سوريين بشكل عام، من دون أن يكون في هذه التسمية معنى الرفض للجنسية اللبنانية الجديدة. ولعلّ السبب لذلك هو أن لبنان وسورية آنذاك كانا بلدين يخضعان لسلطة انتدابية فرنسية عليا واحدة. ولم تبدأ الجمهوريتان اللبنانية والسورية بالسير في طرق مختلفة إلا بعد انتهاء الانتداب الفرنسي في الأربعينات من القرن الحالي. وعندها توقف اللبنانيون عن اعتبار أنفسهم «سوريين»، إلا في حالة القائلين بالقومية السوريّة. أما القوميون العرب من اللبنانيين، فكانوا يفضلون تعريف أنفسهم بأنهم عرب، لا سوريون، عندما لا يكون لديهم ميل إلى تعريف أنفسهم باللبنانيين.

بناءً على ما تقدم، هناك اليوم بلد اسمه لبنان يعرّف سكانه أنفسهم بأنهم لبنانيون بشكل عام، وبغض النظر عما إذا كانوا يعتبرون أنفسهم مشكّلين لهوية قومية خاصة أم لا. وهناك بلد آخر اسمه سورية لم يسمِّ أهله أنفسهم سوريين إلا في العصر الحاضر. وهناك بين البلدين تراث تاريخي طويل مشترك، وإثنية مشتركة، وتراث مشترك من التقاليد والحضارة يتقاسمه الطرفان مع بلدان أخرى في العالم العربي الحديث. لكن هناك اختلافاً أساسياً بين البلدين. ففي سورية لم تبذل أية محاولة جدية لتسويغ كينونة البلد القائم واستقلاله على أي أساس من الجغرافيا أو التاريخ أو الفلسفة. وبالنسبة إلى السوريين، لا تزيد قضية سورية عن كونها بلداً حدث وجوده في الواقع، وربما كان ذلك من حسن الحظ، لكي يكون القلب النابض للعروبة، كما يوصف أحياناً كثيرة من قِبَلِ أهله. أما بالنسبة إلى لبنان فالمسألة تختلف. إذ كان عدد من النظريات قد بدأ يصاغ، محلياً أحياناً، أو بطلب من جهات خارجية أحياناً أخرى، لرسم هذا البلد ككيان وطني قومي ذي طابع تاريخي خاص، وذلك قبل وجود الدولة اللبنانية الحالية على الخريطة السياسية للعالم العربي الحديث بمدّة طويلة. فهل نجد من بين هذه النظريات نظريةً معقولة تاريخياً أو فلسفياً؟ علينا أن نتفحصها ، واحدة واحدة، علّنا نعثر على الجواب.

الفصل الرابع

السوسنة بين الشوك

المجاملة التي قدّمها البابا ليون العاشر للطائفة المارونية في العام ١٥١٠ لم يسبق لها مثيل. ففي بيان رسولي رسمي موجّه إلى البطريرك الماروني بطرس الحدثي، استهلّ الحبر الأعظم كلامه بتقديم شكر خاص «للعناية الإلّهية» لأنها شاءت أن تستمر في رعاية الشعب الماروني في أحلك الظروف ـ وهو «المزروع بين أهل الكفر والانشقاق والبدع كما في حقل من الأخطاء» ـ فتحفظه زاهراً يتألّق في بيئته «كالسوسنة بين الشوك». وفي التفسير المسيحي لسفر «نشيد الانشاد» من التوراة التي أخذت منه هذه العبارة للثناء على الموارنة، لم تكن «السوسنة بين الشوك» (٢ : ٢) إلّا الكنيسة الحقّة، معشوقة المسيح التي يدعوها إليه في كل وقت قائلاً «هلمي معي من لبنان، يا عروس، معي من لبنان» (٤ : ٨). ولابدّ أن الحبر الأعظم قد هنّأ نفسه مراراً كممثّل رسولي للمسيح على حسن اختياره لهذه العبارة في مخاطبته لرئيس الكنيسة المارونية. فهل لبّى الموارنة دعوة المسيح، والتحقوا بالكنيسة الرومانية الكاثوليكية الحقّة، إلّا من موطنهم الذي هو جبل «لبنان» بالذات؟.

قبل مئة سنة من هذا التاريخ، بل وقبل أقلّ من ذلك، لم يكن تقدير أسلاف ليون العاشر من البابوات للموارنة بمثل تقديره. مع أن بطاركة هذه الطائفة كانوا بالفعل يعترفون رسمياً بسيادة الكرسي الرسولي في روما منذ عام ١١٨٠ تقريباً، إن لم يكن من قبل ذلك، وقد قام اثنان منهم بزيارة المدينة المقدّسة خلال القرن الثالث عشر: أوّلهما إرميا العمشيتي الذي حضر أولى دورات «المجمع اللاتراني» في العام ١٢١٥، لكنه لم يتمكّن من متابعة جلسات ذلك المجمع لأنه لم يكن يعرف اللاتينية؛ ومن بعده إرميا الدِمِلصاوي الذي قدم إلى روما في العام ١٢٨٢ لحث الكرسي البابوي على الاعتراف به بطريركاً على الموارنة ضد منافس له يسمى لوقا البَنْهَراني. وقد حدثت هاتان الزيارتان في زمن الفرنجة بالشام. لكن روما نسيت أمر الموارنة بعد ذلك الحين. ففي أيام المماليك لم يكن من السهل على بطاركة الطائفة أن يسافروا إلى روما، وكان من الصعب عليهم كذلك أن يقيموا مراسلات منتظمة مع البابوات بوسائل أخرى. أضف أن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية خلال القرن الرابع عشر كانت منشقّة بين باباوات روما وباباوات أفينيون التابعين لملك فرنسا. ولو عمد بطاركة الموارنة آنذاك إلى الاتصال بالكرسي البابوي لما عرفوا فعلاً بأيّ من الكرسيّين عليهم أن يتصلوا. وفي هذه الأثناء، وإلى الحدّ الذي كانت فيه الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ما زالت تذكر الموارنة، كان هناك ميل سائد في أوساطها إلى اعتبارهم طائفة شرقية غريبة خارجة أصلاً عن المعتقد المسيحي القويم، وقد دخلت هذه الطائفة في اتحاد واهٍ مع روما في ظل حكم الفرنجة، ربما لأنها ارتأت في ذلك الوقت أن مثل هذا الاتحاد سيكون في مصلحتها السياسية، ولكنها عادت بعد ذلك فزلّت وارتدّت إلى طرقها السابقة.

وكان الموارنة في الأصل، في نظر روما، من اتباع البدعة القائلة بالطبيعتين والمشيئة الواحدة في المسيح. وقد كانت العقيدة هذه هي المعتمدة رسمياً من الدولة الرومانية في بيزنطة في عهد الأمبراطور هرقل

(٦١٠ ـ ٦٤١) وخلفائه المباشرين، لكن المجمع المسكوني السادس الذي انعقد في القسطنطينية عام ٦٨٠ انتهى بتثبيت الاعتقاد بالطبيعتين والمشيئتين، فصار القول بالمشيئة الواحدة يعتبر بعد ذلك ـ ومن قِبَلِ روما وبيزنطة معاً ـ من أخبث البدع. وقد ساد القول بأن الموارنة، من فرط تمسّكهم بهذه البدعة، رفضوا قرارات ذلك المجمع وفصلوا أنفسهم بالتالي عن جسم الكنيسة المسكونية، التي منها كنيسة روما، فصاروا ينتخبون بطاركة مختصين بهم تسمّوا بالكرسي الأنطاكي دون أن يكون لهم حقّ في ذلك.

وفي العرف المسيحي التقليدي لا تكون السلطة الدينية للكهنوت صالحة إلاّ إذا كانت «رسولية»، أي مستمدة من سلطة الرّسل الذين أخذوها أصلاً عن المسيح. ومن هؤلاء الرسل بطرس الذي أسّس كنيستي أنطاكية وروما، ومرقس الذي أسّس كنيسة الإسكندرية، ويعقوب أخو المسيح الذي أسّس كنيسة القدس. أضف إلى هؤلاء الأمبراطور الروماني قسطنطين الأول الكبير «المساوي للرسل» الذي أسّس كنيسة القسطنطينية الرسولية في وقت لاحق. والكاهن في كلّ من هذه الكنائس الخمس يستمدّ صلاحيته في ممارسة كهنوته عن طريق هرم «السيامة»، أي وضع اليد من قبل من هم أعلى منه رتبة في كنيسته، وعلى رأس هذا الهرم بطريرك الكرسي الرسولي الذي يستمدّ سلطته، بدوره، من كونه الخليفة الشرعي للرسول الذي شغل الكرسي ذاته في البداية. وما «الكنيسة المسكونية» ـ أي الكنيسة العالمية ـ إلاّ هذه الكنائس الخمس مجتمعة في القرار. فإذا خرجت أية فئة عن إجماعها، اعتبر ذلك منها بدعة تقطع صلاحية التواصل الرسولي في صفوفها، من رأس الهرم إلى أسفله. هذا مع العلم بأن كل فئة من هذه الفئات المسيحية تعتبر نفسها الممثّل الصحيح للشرعية الرسولية المسكونية، وهذا ما يسمّى في المصطلح المسيحي «الأرثوذكسية».

وبناء على ذلك، كان من الطبيعي أصلاً أن لا تعترف الكنيسة

الرومانية الكاثوليكية ـ وعلى رأسها الباباوات ـ بأية شرعية رسولية للبطاركة الموارنة كبطاركة على الكرسي الأنطاكي. وقد استمرّ واقع الحال هذا حتى بعد إعلان هؤلاء البطاركة اتّحاد كنيستهم المارونية بروما رسمياً. مع إصرار الموارنة بعد ذلك الوقت على أنه لم يكن لهم علاقة في أيّ وقت ببدعة المشيئة الواحدة من قريب أو بعيد، وعلى أنّ رؤساء بيعتهم هم وحدهم البطاركة الأصليون للكرسي الأنطاكي، وهو الكرسي الذي أنشأه الرسول بطرس ذاته، الذي أنشأ الكرسي البابوي في روما.

بقي البابوات لا يعترفون إلا بصلاحية البطاركة من الملة الملكية ـ وهي في نظرهم المسكونية ـ لمنصب كرسي أنطاكية، حتى العام ١٤٥٦، باستثناء عهد الفرنجة في الشام، إذ توالى على هذا المنصب عدد من البطاركة «اللاتين» الذي كانوا يستمدون سلطتهم مباشرة من روما. والملة الملكية كانت ملتحقة بالكنيسة البيزنطية، وقد انشقّت معها عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية عام ١٠٥٤. وهو انشقاق ما زال مستمرّاً إلى الوقت الحاضر. لكن الانشقاق في الكنيسة المسكونية الواحدة شيء، والبدعة شيء آخر أشدّ منه: الأوّل لا يلغي الصلاحية الرسولية للكنيسة المنشقّة، بينما الثاني يلغيه. وهكذا بقيت الكنيسة الرومانية تعترف بشرعية الممارسات الكهنوتية في الكنيسة المسكونية البيزنطية ـ ومنها الكنيسة الأنطاكية الملكية ـ بما في ذلك الطقس الأساسي المتعلّق بسيامة الكهنة في صفوفها، وعلى رأسهم البطاركة.

أما فيما يتعلّق بالموارنة، فكان الأمر يختلف. إذ إن روما لم يكن لها أن تعترف بشرعية طقوس الكنيسة المارونية إطلاقاً قبل اتّحاد هذه الكنيسة بها، إذ لم تكن تعتبرها في ذلك الوقت بيعة رسولية على ادّعائها ذلك. وعندما التحقت هذه الكنيسة أخيراً بروما، استمرّ الباباوات في عدم اعترافهم لها بشرعية رسولية مستقلّة عن الكرسي الروماني. وبقي للبطاركة الموارنة إذا ما أرادوا الحصول على السلطة الرسولية اللازمة لمنصبهم، وحتى كرؤساء لملّتهم وليس كبطاركة لأنطاكية، أن يسعوا إلى الحصول

على هـذه السلطة من روما بتقـديم طلب رسمي لموافقـة بابـوية على انتخابهم وتعيينهم، وهو ما يسمى «بالتثبيت». ومنذ نهاية حكم الفرنجة في الشام لم تعد هنالك إمكانية لطلب مثل هذا التثبيت،لكن البطاركة الموارنة استمروا في اعتبار كنيستهم في اتّحاد مستمرّ مع روما. أما روما فسرعان ما صارت تعتبر هذا الاتحاد غير موجود.

في العام ١٤١٤ وضع مجمع كونستانسا نهـاية لـلانشقاق داخـل الكنيسة الرومانية الكاثوليكيـة. وتمكنت البابـوية على الأثـر من توجيـه اهتمامها مجدداً إلى الشؤون الخارجيـة. ولكن الموارنـة، وقلّما كـانوا يُذكرون، لم يحتلّوا إلا مرتبة متدنية جداً في لائحة الأولويات. بل صار أكثر ما يأمل البابوات به الآن، وبعد أن عادت الصفوف داخل كنيستهم الغربية إلى التوحد، هو التوصّل لوضع حد للانشقاق القائم منذ القرن الحادي عشر حيال القسطنطينية وبقية الكنائس الشرقية من أتباعها. وبدت الظروف عند ذلك المنعطف من التاريخ ملائمة بشكل خاص. إذ كان الأمبراطور البيزنطي يرسل من القسطنطينية النداء تلو النداء إلى أحبار روما طالباً منهم مساعدة العالم المسيحي في الغرب ضد الأتراك العثمانيين. وكان هؤلاء قد احتلّوا الجزء الأكبر من أراضي الأمبراطورية البيزنطية في تلك الأثناء وبدأوا يضغطون على القسطنطينية من كل اتجاه. وفي مقابل مساعدة الغرب له ضدّ العثمانيين، وعد الأمبراطور البيزنطي بوضع حد للانشقاق بين الكنيستين البيزنطية والرومانية بالشروط التي ترتئيها روما. وتشجع البابا يوجين الرابع بهذه النداءات والوعود التي تكررت عليه من القسطنطينية مرة بعد أخرى، وقرر أخيراً أن ينتقل إلى الفعل. فبادر إلى عقد مجمع مسكوني خاص في مدينة فلورنسا في العام ١٤٣٩ لاتمام هذا الأمر.

ونظراً لإلحاح الأوضاع في القسطنطينية فقد أراد يوجين الرابع أن يسرع المجمع في إنهاء أعمالـه وإنجازهـا، خصوصـاً وأن انعقاده قـد استوجب نفقات باهظة، وجميعها على حساب روما. لكنه سرعان ما تبيّن

أن بطريرك القسطنطينية، خلافاً لامبراطوره، لم يكن راغباً في المساومة حول الاستقلالية الكهنوتية للكنيسة البيزنطية التي كان متمسّكاً بها بشكل حاد، في مقابل وعود بدعم عسكري غربي للدولة البيزنطية. وبعد افتتاح اجتماعات المجمع في فلورنسا انتشر وباء الطاعون في المدينة ، مما اضطره لنقل اجتماعاته إلى مدينة فيرّارا، حيث استمرت حتى العام ١٤٤٤. ولكن المجمع انفضّ في النهاية من دون أي إنجاز. وجاء إخفاقه خيبة أمل شخصية مريرة بالنسبة إلى البابا، ودرساً لا يُنسَى بالنسبة إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، التي أصبحت مقتنعة أخيرا باستحالة البحث المجدي مع الكنسيّين البيزنطيين ومن لاذ بهم، مهما كانت الظروف. وفي العام ١٤٥٣ سقطت القسطنطينية في أيدي العثمانيين، وأصبحت الكنيسة البيزنطية، كغيرها من الكنائس الشرقية قبلها، خاضعة لدولة الإسلام. ولكن أساقفتها، مثلهم مثل أساقفة بقية الكنائس الشرقية، استمروا في الاعتزاز باستقلالهم عن روما.

وكانت هنالك ملة مسيحية شرقية واحدة، من صغرى هذه الملل، تنظر إلى الأمور بمنظار مختلف. وهذا ما تنبّه يوجين الرابع إليه لدى افتتاح مجمع فلورنسا عن طريق راهب فرنسيسكاني قادم من بيروت. وقد حمل هذا الراهب رسالة خاصة مرسلة إلى البابا من البطريرك الماروني يوحنا الجاجي الذي كان مقيماً آنذاك في قرية ميفوق، بناحية البترون من منطقة طرابلس. وجاءت الرسالة تقول إن البطريرك كان يود المجيء إلى إيطاليا شخصياً لحضور المجمع وتلقي البركة الرسولية من البابا له ولرعيته، ولكن الظروف لم تسمح له بذلك. ولكن للحبر الأعظم أن يتأكّد، على كلّ حال، من أن البطريرك الماروني ما زال «فرنجيّاً»، بمعنى أنّه باقٍ على إخلاصه للكنيسة الرومانية الكاثوليكية والتمسّك بها عقيدة وسلوكاً.

وخلال السنوات الخمس التالية، استمرّ يوجين الرابع يتابع الجلسات المملة للمجمع ، في فلورنسا أولاً ثم في فيرّارا، وهو يراجع في ذهنه الأكلاف المتزايدة التي ستكون لهذه الجلسات الميؤوس من فائدتها .

ولابدّ أنه في ذلك الوقت قد بقي يتذكّر تلك الكلمات البسيطة المملوءة بالثقة التي أرسلها إليه البطريرك يوحنا الجاجي، وهو رجل لم يسمع به من قبل يقيم في قرية صغيرة مغمورة في مجاهل جبل لبنان. فيتأمّل كلّما تذكّر كيف أن روما، في واقع سياستها، تركّز تودّدها على المتكبرين المتغطرسين دون جدوى، فتنسى الودعاء. وها هي تلاحق أقواس قزح في بيزنطة، وقد نسيت أو تناست أن هناك على سفوح جبل لبنان صخر صلب يمكن البناء عليه. وما إن انتهت الجلسة الأخيرة من المجمع حتى كان البابا قد استقرّ على رأي بهذا الشأن، وهو أن الموارنة هم الشعب الوحيد بين طوائف الشرق الذي لا يجوز إهماله بأية صورة من الصور. والواقع أنه منذ ذلك الوقت صارت هذه الطائفة الصغيرة ـ ومعظم أفرادها من الفلاّحين المساكين ورُعاة الماعز ـ تحوز على اهتمام من روما يفوق اهتمامها بسائر مسيحيّي الشرق مجتمعين.

ولم تمض إلاّ سنوات قليلة بعد مجمع فلورنسا حتى تلقى الرهبان الفرانسيسكان في أخوية «الأرض المقدسة» (تيراسانتا) في القدس وبيروت تعليمات بابوية خاصة لرعاية الكنيسة المارونية وتلبية حاجاتها. وبعد ذلك بقليل، في العام ١٤٥٠، أصبح أحد هؤلاء الرهبان، وهو المعروف بالأخ غريفون، أول مستشار روماني كاثوليكي مقيم لدى البطريرك الماروني. وبعد ست سنوات، أي في العام ١٤٥٦، تلقّى البطريرك الماروني القائم بياناً من البابا يخاطبه فيه رسميّاً، وللمرّة الأولى، بلقب «بطريرك أنطاكية». إذ بعد فشل مجمع فلورنسا وسقوط بيزنطة لاحقاً في أيدي الأتراك لم يعد هنالك ما يجدي من حصر هذا اللقب في رؤساء الكنيسة الملكية في الشام التي لم يكن للبابوية أي اتصال مباشر معها، منذ قرون طويلة. وواضح هنا أن روما كانت قد بدأت ترى علاقاتها مع الكنيسة المارونية بمنظار جديد. أضف أن رعاية روما للموارنة كانت مريحة لها ماديّاً، لا كلفة فيها غير نفقات السفر ومصاريف الجيب لزائر بابوي إلى جبل لبنان بين الحين والآخر، ورموز الرئاسة الكهنوتية من تاج ودرع وخاتم وعصا ترسل لكل بطريرك عند انتخابه دلالة على تثبيته، مع هدية صغيرة

للكنيسة بين الحين والآخر ككأس فاخر، مثلاً، لإقامة القداديس الاحتفالية، أو بضعة أمتار من الحرير المقصّب تصنع منها الأردية الرسميّة المناسبة لكبار رجال الكهنوت.

وفي العام ١٤٧٠ كان الأخ غريفون ما يزال يقدم المشورة للبطريرك الماروني عندما أدخل ثلاثة شباب موارنة في الرهبنة الفرانسيسكانية، ثم أجرى الترتيبات اللازمة لكي يذهبوا للدراسة في إيطاليا. وعاد أحد هؤلاء الثلاثة إلى جبل لبنان، وهو جبرائيل ابن القلاعي، في العام١٤٩٣، مبشراً رومانياً كاثوليكياً للعمل بين أبناء طائفته. وبعدما قام ابن القلاعي هذا مدّة في خدمة البطريرك الماروني كمستشار مقيم لديه، تمّ تعيينه آخر الأمر أسقفاً على أبرشية قبرس المارونية، في نيقوسيا، حيث مات في العام ١٥١٦.

كان ابن القلاعي أيام التلمذة في إيطاليا قد عانى الكثير ، إذ كان أساتذته وزملاؤه من الطلبة يسخرون منه قائلين إن طائفته المارونية كانت أصلاً على بدعة المشيئة الواحدة. وكان هو يقول رداً على هذه السخرية إن الموارنة ما كانوا في الواقع إلاّ الأنصار الأوائل للأرثوذكسية المسيحية في كرسي أنطاكية، وإنهم كانوا دوماً الأتباع المتحمسين للكنيسة اللاتينية بين المسيحيين الشرقيين، على العكس من الملكيين الذين أنكروا منذ البداية سيادة الكرسي الروماني، واتبعوا البيزنطي بدلاً منه. ومن ناحية أخرى، تأثر ابن القلاعي بعمق، أثناء وجوده في إيطاليا ، بالطريقة التي صار ينظر بها إلى الموارنة بعد مجمع فلورنسا كمدافعين رئيسيين عن الإيمان الروماني ضد الانشقاقات والبدع في الشرق المسيحي، فهم المسيحيون الشرقيون الوحيدون الذين تجرأوا في المحافظة على الاتصال مع زملائهم المسيحيين في الغرب حتى وهم تحت حكم الإسلام. وبعد قليل من عودته من إيطاليا، وتحت تأثير هذه الانطباعات، وضع ابن القلاعي قصيدته المعروفة عن تاريخ الموارنة، وقد كتبها بالزجل العامي وسماها «مديحة على جبل لبنان». والملحمة الصغيرة هذه المؤلفة من حوالى ٢٨٠ رباعية على الوزن المعروف «بالقرّادة» تمثل أول محاولة يقوم بها ماروني لرسم

صورة تاريخية لطائفته بناءً على خلفية موطنها الجبلي. فماذا جاء في هذه الملحمة بالتحديد؟

قال ابن القلاعي في زجليته إن الموارنة هم «شعب مارون»، ومارون قديس من شمال الشام، ومن مطلع القرن الخامس، كرّمته الكنيسة المارونية باعتباره شفيعها الخاص. وكان تاريخ الموارنة في جبل لبنان تحديداً، حسب هذه الزجلية، يعود إلى ٦٠٠ سنة خلت، وهذا يعني أنهم جاؤ وا ليستقروا في جبل لبنان للمرة الأولى في حوالى العام ٩٠٠ للميلاد. وفي تلك الأيام كان منهم ملوك وأبطال دافعوا عن الجبال وأراضي الساحل. ومن أعالي الجبال كان زعماؤ هم البواسل ينزلون مع رجالهم كالسيول الجارفة لاقتلاع الغزاة المسلمين حيثما هاجموا. وكانت للطائفة ذات مرة سيطرة على وادي البقاع، ولكن السلوك العابث لأحد ملوكهم هناك تسبب في ضياعه منهم.

أما في جبل لبنان، فكان أساقفة الموارنة منتشرين في جميع المناطق الممتدة من «الدريب» في سفوح جبل عكار، وحتى حدود «بلاد الشوف» حيث أقام الدروز. ومن هؤلاء الدروز من احترف السحر واختص بكتابة الحروز، أي الطلسمانات والتعاويذ. وإلى الشرق من بلاد الموارنة، وباتجاه دمشق، كان هنالك «الأرفاض»، وهو الاسم الذي أطلقه المسلمون السنّة تقليدياً على الشيعة. وحول المعابر الجبلية الاستراتيجية كانت هنالك مستوطنات من الأكراد. أمّا في المناطق الخاصة بهم من الجبل، فقد عاش الموارنة في أمانٍ تام لأن حكامهم وبطاركتهم درجوا على التعاون كإخوة، ووحّدهم ولاؤهم المشترك للعقيدة المسيحية القويمة كما حددها «كرسي بطرس» في روما.

في تلك الأيام لم يكن «للهراطقة» والمشعوذين من أهل البدع أن يصلوا إلى جبل لبنان، ولا كان لمسلم أن يعيش فيه بين الموارنة. أما اليهود فكانت غربان السماء كفيلة بأمرهم، إذ كانت تكشف حتى قبورهم فتنقبها إذا وُجدت.

لكن سرعان ما بدأ شأن الموارنة ينحطّ انحداراً من هذه الحالة المثالية. إذ إن الشيطان بنفسه حسدهم فعمد إلى تقسيم صفوفهم بإطلاق البدع المختلفة بين ظهرانيهم، ومنها «رزايا» اليعاقبة و «سمّ» الملكية. وكان بين الذين أُخذوا بإغراءات هذه البدع بين حين وآخر رهبان وقساوسة وزعماء من مختلف المناطق. وفي إحدى الحالات المعروفة حدث سقوط واحد من البطاركة الموارنة أنفسهم - وهو لوقا البنهراني (منافس إرميا الدملصاوي في العام ١٢٨٢) - في بدعة منها. وسارع المسلمون إلى الاستفادة من ضعف الموارنة كل مرة سمعوا فيها عن انشقاق بينهم لسبب أو لآخر، وصاروا يكرّرون الهجوم على جبل لبنان إلى أن نجحوا في النهاية بأخذ طرابلس (والإشارة هنا إلى استيلاء المماليك على طرابلس في العام ١٢٨٩، عندما أخرجوا الفرنجة منها). وأخضع الموارنة في النهاية لحكم المسلمين كعقاب من الله على انحراف بعض «أشرارهم» عن الإيمان الصحيح.

لكن الرحمة الإلّهية بقيت قائمة. وحتى في ظل الحكم الإسلامي (الذي كان ابن القلاعي يشير إليه بصورة شعرية مسمّياً إياه «حكم حمدان»)، كانت الأقدار تخفّف من ورطتهم إلى حدّ ما كلّما عادوا عن انحرافهم وجنحوا من جديد نحو الإيمان الروماني. وذات مرة، حدث أن وجد في بشري «مُقَدّم» (أي زعيم محلي) متمسك بهذا الإيمان، مطيع للبطريرك. وجاء آنذاك سلطان مسلم مخلوع عن عرشه يجول في البلاد، وتوقف في وادي قاديشا، فاستضافه هناك راهب ماروني يعيش في واحد من الأديرة الكثيرة المتفرّقة في أرجاء ذلك الوادي. وعجب السلطان لطريقة عيش مضيفه وزملائه من النساك الموارنة. وعندما نجح بعد فترة في استعادة عرشه قدّم هذا السلطان ما لزم من المال لإعادة بناء أديرة وادي قاديشا. وهذا السلطان المذكور هو برقوق، سلطان مصر من المماليك البرجية (١٣٨٢ - ١٣٩٩). وهو الذي عُزل عن العرش وسُجن في مملكة الكرك من الشام في العام ١٣٨٩، وما لبث أن هرب من السجن وعاد إلى

عرشه في القاهرة بعد أن أوقع الهزيمة بخصومه في العام ١٣٩٠. وعندها، يقوله ابن القلاعي، بدأت منطقة بشري تزدهر في ظل مقدميها القويمين الذين نالوا الحصانة من أي تدخل «مصري» مباشر في شؤونهم وحملوا لقب «الكاشف» (وهو لقب المسؤول عن جباية الضرائب في المناطق في مصطلح دولة المماليك بمصر). وبالإضافة إلى هذا اللقب جعل البطريرك الماروني أوّل هؤلاء المقدّمين «شدياقاً» (أي نائب شماس) للكنيسة، بحيث يحكم المنطقة بسلطتين، دينية ودنيوية، في آن معاً.

وهكذا استعاد جبل لبنان عصره الذهبي الضائع، وإن بقدر أقلّ شأناً من قبل. لكن المصائب عادت فحلّت بالبلاد بعد فترة ليست بطويلة. ذلك أن ازدهار منطقة بشري في ظل المقدمين القويمين اجتذب اليعاقبة الذين أخذوا يتدفقون إلى أرجائها من كل حدب وصوب. وكان اليعاقبة ـ كما أشرنا في المقدمة ـ هم أتباع مذهب «الطبيعة الواحدة» من مسيحيّي الشام، واسمهم يعود إلى يعقوب البردعي الذي أسّس كنيستهم في غضون القرن السادس. واستناداً إلى ابن القلاعي، فإن هؤلاء اليعاقبة ما إن وصلوا إلى جبل لبنان حتى أخذوا يبشرون «بهرطقتهم» المؤذية قائلين بأن للمسيح طبيعة واحدة فحسب. وسرعان ما وقع موارنة ضعيفو الإرادة والإيمان فريسة لتبشيرهم.

وكان أحد هؤلاء هو عبد المنعم أيوب، الذي كان مقدماً لبشري في أيام ابن القلاعي بالذات. وفي آخر مقطع من زجليته، قام ابن القلاعي بتحذير هذا المقدّم المنحرف من أنه إن لم يعد إلى الطريق القويم فإن «الأمير أحمد» (وهو شخصية غير معروفة، ولعلّها وهمية) واقف في الخارج ينتظر أوّل فرصة سانحة لمهاجمة بشري وتدميرها. وأكثر من ذلك فإن الله سيساعده على تحقيق أهدافه بسبب أعمال المقدم الخاطئة. ومن ناحية أخرى، إذا ما رفض المقدم بدعة اليعاقبة وعاد إلى الطريق القويم، فإن بشري ستنقذ وسيعود جبل لبنان إلى ما كان عليه ذات مرة، وإلى ما أراد

له الله دوماً أن يكون: قلعة للإيمان الصحيح يحرسها موارنة متيقظون ضد «الهراطقة» والمسلمين معاً.

وكان ابن القلاعي ما زال حياً وناشطاً كأسقف لقبرس في العام ١٥١٠، عندما كتب البابا ليون العاشر إلى بطريركه واصفاً الموارنة، من بين مسيحيي الشرق، بأنهم «السوسنة بين الشوك». وبعد سبع سنوات كان لهذا البابا أن يواجه في أوروبا بدايات «الإصلاح البروتستانتي»، الذي جاء الرد عليه، في العقود الوسطى من القرن نفسه، من خلال «الإصلاح الكاثوليكي» الذي سماه البروتستانت بـ «الإصلاح المضاد». وهبّت الرهبنة اليسوعية، التي نظمت في تلك الأيام، لدعم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في ساعة الضيق في أوروبا وفي الخارج على حد سواء. وكان للرهبان اليسوعيين صفة الكهنة المرسومين، ولذلك سمّوا «بالآباء»، خلافاً للرهبان الفرنسيسكان الذين لم تكن لهم هذه الصفة في البداية، فكانوا يعرفون «بالإخوة». وقبل نهاية القرن كان الآباء اليسوعيون قد حلوا محل الإخوة الفرنسيسكان في جبل لبنان ليشكلوا صلة الوصل الرئيسية بين روما والموارنة.

في هذه الأثناء كان اهتمام الباباوات بالموارنة، بوصفهم الحصن الرئيسي للكاثوليكية الرومانية في الشرق المسيحي، قد أخذ يتزايد بشكل ملحوظ. وصار يُعيَّن من بين الكرادلة في روما «حام» خاص لطائفتهم. وفي العام ١٥٨٥ قام البابا غريغوريوس الثالث عشر، الذي اشتهر بتصحيحه للتقويم المسيحي، بتأسيس «الكلية المارونية» الخاصة بهذه الطائفة في روما، وذلك سعياً لتدريب الشباب الموارنة المقبلين على العمل الكنسي في العلوم اللاهوتية الكاثوليكية وغير ذلك من المواضيع. وبعد ذلك، في العام ١٥٩٦، أرسل الأب اليسوعي جيرولامو دانديني إلى جبل لبنان حيث سعى إلى عقد أول مجمع كنسي ماروني في المقر البطريركي في قنّوبين، في وادي قاديشا، للبحث في إعادة تنظيم الكنيسة المارونية على أسس حديثة. ولم تكن هذه إلا بداية، إذ لم ينته العمل

الذي بدأه دانديني إلا في العام ١٧٣٦، وعن طريق مجمع ماروني آخر هو مجمع اللويزة.

وبعد مجمع قنوبين بإثنتي عشرة سنة، أي في العام ١٦٠٨، انتخب أحد خريجي الكلية المارونية بروما، وهو يوحنا مخلوف، بطريركاً على الموارنة للمرة الأولى، وتبعه آخرون. وكان أحدهم هو أسطفان الدويهي الذي انتخب بطريركاً في العام ١٦٦٨ وبقي في المنصب حتى وفاته في العام ١٧٠٤. وفي هذا الوقت أُسّست أولى الرهبانيات المارونية النظامية. والأهم من هذا هو أن البطريرك الدويهي كان عالم تاريخ خبير، ومجادلاً حاذقاً، وعلى معرفة بلغات عدة من بينها اليونانية. وكان الدويهي يوزع وقته بين إدارة الكنيسة والأبحاث، فكتب عدة مؤلفات مهمة من بينها سرد عام للأحداث سماه أولاً «**تاريخ المسلمين**» ثم عاد فسماه «**تاريخ الأزمنة**»، أضف إلى ذلك دراسة خاصة عن أصول الموارنة بعنوان «**تاريخ الطائفة المارونية**». وفي هذه المؤلفات وغيرها، تقدّم الدويهي - وهو المتضلع من المعلومات عن تاريخ طائفته - بنظرية خاصة حول هذا الموضوع. فما كانت هذه النظرية؟

من ناحية المعتقد، جاء الدويهي بتأييد كامل لمقولة ابن القلاعي بأن الموارنة لم يكونوا في أي وقت على مذهب المشيئة الواحدة، وبأنهم كانوا دوماً أتباعاً للكنيسة الرومانية الكاثوليكية وللإيمان المسيحي «الأرثوذكسي» الحق كما حدّده المجمع الرابع في خلقيدونية (أنظر المقدمة). وهناك في دراسته الخاصة عن الموارنة فصل كامل خصص لردّ «الشبه» ودفع «التهم» الزائفة بأن الطائفة كانت في الأصل على غير هذا المعتقد، وأنها لم ترتد عن البدعة وتلتحق بروما إلا في حوالى العام ١١٨٠ أو بعد ذلك.

لكن الدويهي عاش في زمن كانت أعداد كبيرة من الموارنة قد نزحت فيه من مناطقها الأصلية في الشمال لتستقرّ في بلاد الدروز وتحت حمايتهم. وهذا لم يكن واقع الحال في عهد ابن القلاعي. وكان الأمير

الدرزي أحمد معن في الشوف صديقاً شخصياً للدويهي. وبالإضافة إلى ذلك، كان الموارنة قد بدأوا يكسبون لأنفسهم في هذا الوقت أهمية سياسية اعتُرف بها في بلاد الشام الخاضعة منذ وفاة ابن القلاعي للدولة العثمانية. وابن القلاعي، في وقته، لم يعرف من هذه البلاد إلّا «جبل لبنان»، ولم تكن له ـ على ما يبدو ـ أية اتصالات مباشرة مع المسلمين في أي مكان. أما الدويهي، فقد خدم كأسقف ماروني في حلب قبل انتخابه لسدّة البطريركية. وقد سبق له أيضاً أن تنقل في أنحاء أخرى من الداخل الشامي. والأهم من هذا هو اطّلاع الدويهي الواسع على ما كتبه المؤرخون المسلمون ومعرفته الدقيقة بأحوال الدولة الإسلامية في عصره وفي العصور السابقة. ولهذا السبب، فقد كان واضحاً في ذهنه أن الموارنة لم يكونوا في تاريخهم المبكر في حرب دائمة مع الإسلام كما يصفهم ابن القلاعي، وأن المسلمين ليسوا هم الذين طردوهم من داخل الشام إلى جبل لبنان.

وقد اهتمّ الدويهي فعلاً بإبراز واقع الأمر في أن الموارنة الذين قامت كنيستهم أصلاً في وادي العاصي بالقرب من حماه اضطّروا إلى نقل مقر بطريركيتهم إلى جبل لبنان، ليس بسبب حروب مستمرّة بينهم وبين الإسلام، بل بداعي الاضطهاد البيزنطي الذي تعرّضوا له في وادي العاصي في العام ٦٨٥، وليس في حوالى العام ٩٠٠. ويذكر أن التاريخ الأخير هو الذي يستنتج من تأريخ ابن القلاعي لقدوم الموارنة من الداخل إلى الجبل.

والأمر الذي شدّد عليه الدويهي بشكل خاص هو اعتقاده بأن أصول الموارنة تعود إلى «المردة»، وهم القوم الذين سماهم المؤرخون العرب «الجراجمة» نسبة إلى قرية «جرجومة» في جبل اللكّام، بين مدينة إنطاكية وساحل الإسكندرون، حيث كان موطنهم بالشام. والدويهي علم بأمر هؤلاء الجراجمة أوّل ما علم من قراءته للمؤرّخ البيزنطي ثيوفانس، من أعلام

القرن التاسع في القسطنطينية، الذي تحدّث عنهم وسمّاهم Mardaite . ومن ذلك تعريب الدويهي لاسمهم على أنهم «المردة». وكـان هؤلاء أصلاً قبائل من الأنـاضول ـ ربّمـا من الأرمن ـ وطّنهم البيزنـطيون في الأيّـام المبكّرة للإسلام في جبل اللكام، حيث خدموا كخط دفاع أوّل في وجه الخلفـاء الأمـويّين بـالشـام. ومن هنـاك قـام «المـردة»، وهم نفسهم «الجـراجمة» ـ واستنـاداً إلى المؤرخين البيـزنـطيين والعـرب على حـد سواء ـ بشن غارات عديدة على الشام في العقود الـوسطى من القـرن السابع، حيث انضم إلى صفوفهم العديد من «اللصوص والأسرى والعبيد» الهاربين. واستمرّ الوضع على هذه الحال حتى تم في العام ٦٨٥ إبرام معاهدة سِلم بين الأمويين والبيزنطيين وافق الأمويون بموجبها على دفع أتاوة سنوية للبيزنطيين شرط أن يقوم هؤلاء بنقل المردة، أو الجراجمة، من جبل اللكام إلى مكان آخر داخل الأناضول. وبموجب هذه الاتفاقية قام البيزنطيون بالفعل بنقل المردة من تلك المنطقة ووزّعوهم في مختلف أنحاء الأناضول. ولم يعرف عن أمرهم شيء بعد ذلك.

ولكن للدويهي رأي آخر في الموضـوع. واستناداً إلى مـا قال فـإن مؤسس الكنيسة المارونية في أواخر القرن السابع، وهو يـوحنا مـارون المعروف بالسرومي، كان من سلالة أمراء المردة. واحتار الدويهي في نسبته إلى «سروم». فقال إن «سروم» كانت ذات يوم قرية من أعمال جبل اللكام، قريبة من إنطاكية. وكان المردة، في نظره، قـوماً من الأبـطال المسيحيين البواسل قامت بينهم وبين العالم المسيحي في غرب أوروبا اتصالات مهمة. ومن ذلك تأكيد الدويهي أن والدة يوحنا مارون كانت في الواقع أميرة فرنجية من السلالة الكارولينجية. وفي هذا خطأ تاريخي فادح لم ينتبه إليه الدويهي. فالأسرة الكارولينجية ـ وهي الأسرة التي كان ينتمي إليها الأمبراطور شرلمان ـ لم يكن لها وجود في القرن السابع، ولم يكن ظهورها في أوروبا الغربية قبل القرن الثامن.

ونظراً إلى أن يوحنا مارون كان من أقارب «ملك فرنسا» من ناحية

أمه ـ كما يقول الدويهي ـ فقد كانت له علاقات وثيقة مع الكرسي الرسولي في روما الذي كان تابعاً مخلصاً له. وفي العام ٦٨٠، وعندما دان المجمع المسكوني السادس مذهب المشيئة الواحدة لاعتباره بدعة مشينة، وعُزل البطريرك مكاريوس الذي كان على هذا المذهب عن كرسي إنطاكية، تم انتخاب يوحنا مارون ليحل محله كمرشح لروما. وهكذا، برأي الدويهي، برزت الكنيسة المارونية إلى الوجود، وهي منذ بدايتها الممثلة الشرعية للخط الروماني الرسولي القويم في الشرق، مما سبّب لبيزنطة إزعاجاً كبيراً.

وكان يوحنا مارون قبل انتخابه بطريركاً لكرسي إنطاكية رئيساً لمؤسسة رهبانية مهمة في وادي العاصي، قرب حماه، حملت اسم القديس مارون. وكان هو نفسه ـ بناءً على ما يقوله الدويهي ـ قد سمي يوحنا مارون على اسم ذلك القديس الذي كان في أيامه من أنصار المسيحية القويمة (وهذه حقيقة تاريخية صحيحة). وبعد انتخابه بطريركاً تابع يوحنا مارون إقامته في دير القديس مارون على العاصي، وسمي أتباعه من المردة ولفيفهم «موارنة» نسبة إليه. ثم جاء إبرام معاهدة السلم بين الأمويين والبيزنطيين في العام ٦٨٥، التي نصت على نقل المردة من الشام. وعملاً بهذه المعاهدة، وفى الأمبراطور البيزنطي يوستينيانوس الثاني (٦٨٥ ـ ٦٩٥، ٧٠٥ ـ ٧١١) بما عليه من شروطها، وهو الذي كان يؤيد بدعة المشيئة الواحدة (وهذا غير صحيح)، فأرسل قوات من الروم إلى الشام لملاحقة الموارنة في وادي العاصي بعد أن تم تفكيك حصون زعمائهم من المردة في جبل اللكّام. وكان لأخت البطريرك يوحنا مارون ـ حسب الدويهي ـ ابن اسمه إبراهيم، من بواسل أمراء المردة، فقام الأمير إبراهيم هذا بما يلزم لتأمين انسحاب خاله البطريرك وأتباعه من الموارنة إلى معقل جبل لبنان. وعندما لاحقهم البيزنطيون إلى هناك تمكّن الأمير إبراهيم من إلحاق الهزيمة بقواتهم في معركة حاسمة وقعت في بلدة أميون، من أعمال منطقة الكورة بجوار مدينة طرابلس. وفي جبل لبنان

أصبح إبراهيم المذكور مؤسساً لأسرة من «المقدمين» المردة، استمرت في قيادة الطائفة المارونية قروناً، بالتعاون مع البطاركة.

في الظاهر، تبدو نظرية الدويهي القائلة بأن الموارنة كانوا أصلاً من مردة شمال الشام نظرية معقولة. وقد كان الموارنة في حيرة حول الأسباب التي جعلت طائفتهم على هذا الاختلاف عن بقية مسيحيي الشرق، كالملكيين واليعاقبة، فجاء الدويهي يقدم لهم تفسيراً جاهزاً لهذا الأمر، وهو أن الموارنة ينتمون إلى عرق مختلف أصلاً عن أعراق سائر الطوائف المسيحية الشرقية. فهم، وخلافاً للملكيين واليعاقبة، لم يكونوا متحدرين من صلب الفلاحين وأبناء المدن من ضعفاء المسيحيين في الشام ممّن تنافسوا فيما بينهم على الخضوع الفوري للنظام الإسلامي في القرن السابع ليعيشوا في ذل بعد ذلك، بل كان أسلافهم المردة، واسمهم بحدّ ذاته يفيد معنى التمرّد. وهم النابضون بالرجولة الذين هبّوا للدفاع عن قضية المسيحيين في الشرق في أحلك أيامها، وبنجاح ملحوظ، حتى خانهم الحظ وقضي عليهم في داخل الشام - ولكن ليس في جبل لبنان - على يد المنافقين من البيزنطيين وأعوانهم من الملكية من أهل البلاد. وكان من الواضح - بالنسبة إلى الدويهي - أن الموارنة أخذوا بسالتهم المشهودة ومهارتهم في القتال عن أسلافهم المردة، وهذا ما حافظ عليهم في جبل لبنان كشعب مسيحي مستقلّ حرّ وغير هياب في المحيط الإسلامي. ألم تكن الشجاعة الموروثة عن أجدادهم المردة هي نفسها التي جعلتهم يقفون للدفاع عن الإيمان الرسولي الحقّ الذي تمثّله روما، المرّة بعد المرّة، ضد الانشقاقات والبدع التي طالما حالت دون وحدة الكنيسة المسيحية في الشرق؟ ألم تكن مواقفهم البطولية هذه هي التي جعلتهم يستحقّون ذلك الثناء المُدوي الذي جاءهم من روما عام ١٥١٠ - ومن شخص البابا بالذات - يقول إنهم، بالنسبة إلى محيطهم في بلاد المشرق، ما زالوا قائمين «كالسوسنة بين الشوك»؟

ما من عالم تاريخ جدي يمكنه اليوم أن يقبل نظرية الدويهي القائلة

بأن الموارنة كانوا في أصولهم من المردة. ولكن الكثيرين من الموارنة ما زالوا يؤمنون بها، إن يكن لشيء، فلكي ينكروا على أنفسهم أصولهم العربية، خصوصاً في الظروف السياسية القائمة حالياً في البلاد. لكن الأمر الذي يلفت الانتباه هو أن الدويهي نفسه، وهو الذي طرح موضوع المردة كأسلاف للموارنة للمرّة الأولى، اعترف من ناحية أخرى بعروبة أصلهم، وإن تلميحاً. ففي سرده العام للأحداث التاريخية، توقّف الدويهي ليتحدّث عن فتح العثمانيين لجزيرة قبرس في العام ١٥٧٠ والقضاء فيها على حكم البنادقة، من مسيحيي إيطاليا. فلاحظ أن الموارنة المقيمين في الجزيرة تلقوا معاملة خاصة بعد انتهاء العمليات العسكرية، وتفسيره الوحيد لذلك هو أن قائد الحملة العثمانية على قبرس كان عربياً، فتعاطف مع الموارنة من سكّانها لهذا السبب. وفي مجال آخر، وفي حديث عن موارنة إحدى مناطق جبل لبنان، وهي منطقة العاقورة التابعة لجبيل، لاحظ الدويهي انقسام الموارنة في هذه المنطقة إلى «قيسية» و «يمنية». وفي ذلك دليل واضح على عروبة قبليتهم، يعترف به الدويهي.

هنالك أيضاً مدوّنات مارونية متوفرة لا بد من أخذها في الحساب. وجميع هذه المدوّنات، خلافاً لمدوّنات غير الموارنة من المسيحيين الشرقيين، مكتوب باللغة العربية، وإن كان ما كتب منها حتى أوائل القرن التاسع عشر مدوّناً بالأحرف السريانية (أي بما يسمّى الحرف «الكرشوني»). ولم تكن اللغة السريانية بالنسبة إلى الموارنة في أي وقت ـ وخلافاً لما هي عليه بالنسبة إلى اليعاقبة ـ أكثر من لغة طقسية محصورة في الاستعمال الكنسي. وقد كان الموارنة يستنسخون الأناجيل والكتب الطقسية اللازمة لعباداتهم بالسريانية. لكن ما من تعليق أو هامش أضافوه على مثل هذه المستنسخات السريانية إلاّ وكان بالعربية، وبالعربية فقط. ويتّضح من كتابات المؤرّخ المسعودي الذي تحدّث عن الموارنة في القرن العاشر للميلاد، وهم بعد في وادي العاصي، أن العربية هي اللغة التي كانوا يكتبونها حتى في ذلك الوقت المبكّر. وحتى لو كان الموارنة من غير العرب أصلاً، فمن الواضح

أن تعرّبهم ـ وافتراضاً بأنه الواقع ـ حصل أثناء وجودهم في داخل الشام، وقبل استقرارهم في جبل لبنان. وبناءً على ذلك، هل هنالك فعلاً أي دليل على أن الموارنة كانوا من أصول غير عربية؟ وأيضاً، وما الدليل القائم على أنهم كانوا، في القرون الأولى من تاريخهم، في حالة حرب دائمة مع الإسلام، إذا كان هناك من دليل؟

للرد على هذه التساؤلات، سنعود من تفحص ما قاله المؤرخون الموارنة عن أصول طائفتهم وتاريخها المبكر إلى تفحص الحقائق بشأن هذا الأمر. فكثيراً ما أصرّ الموارنة على أنهم كانوا منذ بدايتهم طائفة تاريخية ذات أهمية خاصة في بلاد المشرق. لقد كانوا كذلك فعلاً، ولكن ربما ليس بالطريقة التي تصوّروها هم بأنفسهم.

الفصل الخامس

السجل الماروني

يكاد عمر المارونية في بلاد الشام أن يكون مساوياً لعمر الإسلام تقريباً. وتتفق المصادر المسيحية الشرقية والغربية ـ عدا تلك المارونية ـ على أن الموارنة أسّست كنيستهم على مذهب المشيئة الواحدة في العام ٦٨٠، أي في السنة نفسها التي أُدين فيها هذا المذهب في القسطنطينية من قِبَل المجمع المسكوني السادس. وكما ذكرنا في الفصل السابق، فإن البطريرك الدويهي رأى ـ هو أيضاً ـ أن الكنيسة المارونية تأسست في تلك السنة، مع رفضه القول السائد بأن تأسيسها جاء على مذهب المشيئة الواحدة، وإصراره على عكس ذلك.

أمّا أبكر الإشارات المعروفة إلى الموارنة، فهي تلك الموجودة في المصادر الإسلامية، وليس في المصادر المسيحية. منها كتاب «التنبيه والإشراف» للمسعودي، وكتاب «المُغني» للقاضي عبد الجّبار. وكلاهما كان معاصراً للموارنة في القرن العاشر، وهم بعد بوادي العاصي وجواره من داخل الشام، فوصف الطائفة ـ كما وصفها المؤرخون المسيحيون

لاحقاً ـ بأنها كانت في زمانه على مذهب المشيئة الواحدة، مفصّلاً معنى ذلك. وكانت للمسعودي معرفة مباشرة بهذه الطائفة التي يبدو أنه كان يكنّ لها احتراماً خاصاً. وفي كلامه عنها معلومات دقيقة، وإن موجزة، عن مواطنها وأحوالها. وكذلك كان للمسعودي اطّلاع على مؤلّفات أول مؤرخيها المعروفين، ألا وهو المدعو قيس الماروني، الذي لا بد أنه توفي بعد العام ٩٠٢ بقليل، وقد ضاع تاريخه المكتوب بالعربية منذ ذلك الحين.

وخلافاً لما يقوله التقليد المسيحي عن بدايات الطائفة، فإن المسعودي يشير إلى أن الكنيسة المارونية أسست في وادي العاصي لا في العام ٦٨٠ بل قبل ذلك بحوالى قرن من الزمن خلال حكم الأمبراطور البيزنطي موريس (٥٨٢ ـ ٦٠٢). وهذا يعني أن الكنيسة المارونية كانت موجودة فعلاً في شمال الشام قبل بداية الدعوة إلى الإسلام بالحجاز في العام ٦١٠ للميلاد، وإن بمدّة وجيزة نسبياً.

واستناداً إلى تقاليدهم الخاصة بهم، كما جمعها وسجلها البطريرك الدويهي في القرن السابع عشر، لم يكن الموارنة أصلاً من سكّان الشام، بل هم وصلوا إليها أوّل ما وصلوا كمهاجرين قادمين من مكان آخر. وما زالت الذاكرة الشعبية في بعض مناطق جبل لبنان تستعيد أصولاً للطائفة تعود إلى جنوب شبه جزيرة العرب. ويُلاحظ بالمناسبة أن الشيعة في جبل عامل، وكذلك الدروز في الشوف ووادي التيم، يقولون بأنهم كانوا هم أيضاً في الأصل من قبائل عرب اليمن. وحركة القبائل من شبه جزيرة العرب باتجاه الشام في العهود الرومانية والبيزنطية أمر معروف. فمنذ القرن الثاني للميلاد، إن لم يكن من قبل، كانت التقلبات السياسية القبلية في شبه الجزيرة كثيراً ما تؤدي إلى إطلاق مثل هذه الهجرات. وبحلول القرن السادس، كانت القبائل العربية في الشام التي يُعترف بأنّ أصولها يمنية أو من جنوب شبه جزيرة العرب أكثر من أن تحصى، وهي تضمّ مجموعات مثل لخم وجذام وقضاعة في فلسطين وشرق الأردن، وغسّان في أرياف

دمشق، والأوزاع في بلاد بعلبك، وعاملة في الجنوب اللبناني،وقد أعطوا اسمهم لجبل عاملة، وهو الذي يسمى الآن جبل عامل ؛ أضف إليهم الثعالبة في وادي البقاع، ومن بينهم بنو تيم الله وتيم اللات بن ثعلبة الذين أعطوا اسمهم لوادي التيم، وسليح وبهراء في شمال الشام، وهؤلاء الأخيرون أعطوا اسمهم لجبل بهراء في المنطقة المعروفة اليوم بجبال العلويين. ولعلّ عدداً من هذه القبائل كان على هذا المذهب أو ذاك من الدين المسيحي قبل وصوله إلى الشام. ومن المعروف أن المسيحية كان لها انتشار واسع في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ولها هناك من تعدّد المذاهب ما جعل المؤرخين الكنسيين في الدولة الرومانية ـ البيزنطية يسمّون الجزيرة Arabia Heretica، أي «العربية المتعدّدة البدع». وربما كان كلّ تجمّع للقبائل المسيحية هناك في ذلك الزمن على بدعة خاصة.

وبدءاً من عهد الأمبراطور يوستينيانوس الأول (٥٢٧ ـ ٥٦٥) كان زعماء قبيلة غسان العربية المسيحية، وهم من بني جفنة، قد دخلوا في خدمة الدولة البيزنطية، وتلقوا ألقاباً رومانية رسمية، وتمّ الاعتراف بهم كملوك عرب تابعين للدولة على الأراضي الشامية التي كانوا يسيطرون عليها حول دمشق. ومن المحتمل جداً أن الموارنة، كطائفة من أصل عربي، كانوا بين آخر القبائل العربية المسيحية وصولاً إلى الشام قبل الفتح الإسلامي. وكانت منطقة استيطانهم، التي أُجمِعَ على أنها وادي العاصي، تضم عملياً الأراضي الهضبية على جانبي الوادي، بما في ذلك المناطق الشمالية من جبل لبنان غرباً، ومن جبال لبنان الشرقية شرقاً، وكذلك خط الهضاب الممتد من هذه المنطقة باتجاه الشمال وصولاً إلى حلب. وكان الموارنة لا يزالون موجودين بأعداد ملحوظة في جميع هذه المناطق في القرن العاشر في أيام المسعودي. وهكذا، خلافاً لما يؤكده البطريرك الدويهي، لا يمكن أن يكون هربهم المزعوم من وادي العاصي إلى جبل لبنان قد حصل في العام ٦٨٥. وكان ابن القلاعي، الذي ورد الكلام عن نظرته إلى التاريخ المبكر للموارنة في الفصل السابق، أكثر دقة في تحديد الزمن

الذي أصبح فيه جبل لبنان موطناً رئيسياً للموارنة في حوالي سنة ٩٠٠. وإذا أخذنا في الاعتبار أن المسعودي وجد الطائفة مقيمة في وادي العاصي في العقود الوسطى من القرن العاشر، وجدنا أن تاريخ انتقالهم النهائي إلى جبل لبنان بات أقرب إلى السنة الألف.

وإذا لم يكن الموارنة من أتباع مذهب المشيئة الواحدة في الأصل، وهو الأمر الذي يصرّ عليه مؤرخوهم منذ القرن الخامس عشر، فإنهم، كوافدين جدد إلى الشام في أواخر القرن السادس، كانت لديهم أسباب كافية لتأكيد كونهم طائفة مسيحية منفصلة، إن يكن لشيء فلتمييز أنفسهم عن الطوائف المسيحية العربية التي كانت موجودة هناك من قبل، والتي كانت إما يعقوبية أو ملكية. والملاحظ عموماً بالنسبة إلى جميع الأديان، وفي مختلف العصور، أن هناك ترابطاً وثيقاً بين الطائفة الدينية والقبيلة. فمن شأن طائفية القبيلة أن تبرز خصوصيتها الاجتماعية المسمّاة بالعصبية تجاه العصبيات القبلية الأخرى. ومن المؤكد أنه بدءاً من القرن الثاني عشر، أي من الوقت الذي أصبح فيه تاريخ الموارنة أكثر وضوحاً، كان الموارنة يتصرّفون كقبيلة أو كائتلاف قبلي أكثر مما يتصرّفون كطائفة دينية. ومن المؤكد أيضاً، كما ذكرنا في الفصل السابق، أن لغتهم كانت العربية منذ القرن التاسع، مما يشير إلى أن أصولهم ينبغي أن تكون من مجتمع عربي قبلي، حتى وإن لم يكونوا قد وصلوا إلى الشام قادمين من شبه جزيرة العرب مباشرة.

وفي هذا المجال ليست هنالك أهمية تذكر لكون السريانية بقيت لغة الطقوس الدينية في الكنيسة المارونية. فالسريانية، التي هي الصيغة الأدبية للأرامية، كانت أصلاً لغة الطقوس الدينية لجميع الطوائف المسيحية العربية والأرامية ـ العربية، سواء في شبه جزيرة العرب أو في الشام والعراق. وفي أيام الرسول محمد [ﷺ] كان نصارى الحجاز، الذين كانوا على مذهب «الإبيونية» المعروف أيضاً «بالمسيحية اليهودية»، يقرأون إنجيلهم بتلك اللغة، وليس بالعربية.

وكما أشرنا سابقاً، كان الموارنة في أواسط القرن العاشر لا يزالون يقطنون في وادي العاصي وفي أجزاء أخرى من شمال الشام، بما في ذلك الأطراف الشمالية لجبل لبنان. وبحلول نهاية القرن الحادي عشر، عندما ظهروا على مسرح التاريخ، كان موطنهم قد أصبح يقتصر على جبل لبنان، باستثناء جماعة صغيرة منهم في مدينة حلب، حيث ما زال فريق منهم إلى اليوم.

ليست لدينا إلا دلائل قليلة وغير مباشرة لنعتمد عليها في تفسير ما حدث آنذاك. ففي العام ٩٦٩ غزا الأمبراطور البيزنطي المسمّى بالعربية نُقْفُور الفُقّاس شمال الشام واحتل أنطاكية. وزحف خليفته المباشر المدعو بالعربية يوحنّا ابن الشمشقيق (٩٦٩ - ٩٧٦) عبر الشام وصولاً إلى دمشق في الداخل وصيدا على الساحل جنوباً، ولكن الفتح الوحيد الذي تبقى من هذا الغزو البيزنطي الثاني كان فتح وادي العاصي. وفي عهد الأمبراطور التالي، وهو باسيليوس الثاني (٩٧٦ - ١٠٢٥)، استمر هذا الوادي واقعاً تحت سيطرة البيزنطيين المتركّزين في مدينة أنطاكية. وفي الشمال الشامي بقيت حلب وحدها صامدة للمسلمين في ظل حكم الأسرتين العربيتين القبيلتين، الحمدانية والمرداسية، اللتين تعاقبتا على إمارة المدينة وكورتها. وبدأت السيطرة البيزنطية بالتراجع عن وادي العاصي بعد موت باسيليوس الثاني حتى زالت تماماً في العام ١٠٧٠. وصمد البيزنطيون في أنطاكية حتى العام ١٠٨٥.

ويبدو من مراجعة هذه الأحوال أن الدويهي كان على حق. فالبيزنطيون لا المسلمون هم الذين طردوا الموارنة من وادي العاصي. غير أن هذا لم يحدث في العام ٦٨٥ كما يفترض الدويهي، إذ كانت جميع بلاد الشام تحت الحكم الأموي في تلك الفترة. والواضح أنه حدث بين العام ٩٦٩ والعام ١٠٧١ حيث كان الوضع مختلفاً. ففي ذلك الوقت كانت للبيزنطيين سيطرة فعلية على وادي العاصي من دون أن يكون لهم موطىء قدم في جبل لبنان، وقد بقيت حلب في الوقت ذاته تحت حكم المسلمين. ولا بد أن البيزنطيين قد أخضعوا الموارنة في وادي العاصي لما

يكفي من الملاحقة والاضطهاد لإجبارهم على هجر المكان والانضمام إلى أبناء دينهم في جبل لبنان، سواء في هجرة جماعية واحدة أو على مراحل. أمّا الجماعة المارونية في حلب فبقيت تعيش فيها، وما زالت حتى اليوم.

أمّا بالنسبة إلى تاريخ الموارنة في جبل لبنان قبل القرن الثاني عشر، فالمصدر الوحيد المتوفر لدينا هو رواية ابن القلاعي، وفيها ما فيها من نسج الخيال، وقد رسمنا صورة عامة لمحتوياتها في الفصل السابق. وبالحكم من خلال هذه الرواية يبدو أن الموارنة في جبل لبنان كانوا في البداية منظمين كاتحاد قبلي للعشائر أكثر من كونهم طائفة. وكان للجماعة أربعون أسقفاً لا يبدو أنه كان لأي منهم أبرشية ثابتة أو وظائف كنسية محددة. ويبرز لدى الباحث انطباع بأن هؤلاء الأساقفة كانوا مجرد ممثلين كنسيين لعشائرهم المختلفة في مؤسسة عملت كمجلس قبلي أعلى أكثر مما عملت كسلطة وإدارة كنسية منتظمة. وكان البطريرك، الذي يختاره الأساقفة ليكون أولاً بين متساوين، يتصرّف كزعيم قبلي أكثر مما يتصرف كرأس للكنيسة. وحتى حوالى منتصف القرن الخامس عشر لم يكن هنالك مقرّ ثابت لإقامة البطاركة، بل كان كل بطريرك يقيم في دير يختاره لنفسه. ومن البطاركة من كان ينقل مقر إقامته في أيام الاضطرابات من مكان إلى آخر يتسنى له فيه الاعتماد على عشيرته للحصول على الدعم والحماية اللازمة.

وكانت هنالك مناطق وقرى مختلفة في الأراضي المارونية من جبل لبنان نفسه يترأسها زعماء محليون يسمون «المُقَدَّمين». ولقب «المقدم» هو الترجمة العربية لما هو بالسريانية **قنطرونا**، وهي ترجمة للقب العسكري اللاتيني Centurion أي «قائد المئة». وهذا ما يثبته ابن القلاعي في بيت من زجليته. وكان المقدمون الموارنة ـ كما وصفهم ابن القلاعي ـ تابعين رسمياً للكنيسة، وبالتالي للبطريرك، وكانت مهمتهم الرئيسية قيادة أتباعهم في الحرب. ويُثني ابن القلاعي على بعضهم بقوله إنهم أبطال عظماء، ويصمُ بعضهم الآخر بأنهم خونة حقيرون. والظاهر عموماً أن المقدمين الموارنة لم يكونوا زعماء قبليين حقيقيين يدينون بموقعهم إلى الولاء

العفوي لهم بين أتباعهم، بل كانوا إقطاعيين صغاراً وصلوا إلى السلطة في قراهم أو مناطقهم إما عن طريق فرض السطوة، أو بواسطة اتصالاتهم السياسية مع أرباب الحكم القائم رسمياً في البلاد.

في ربيع ١٠٩٩ وصلت جيوش الحملة الصليبية الأولى إلى بلدة عرقا في جبل عكّار التابع لطرابلس، وهي في طريقها من أنطاكية إلى القدس، فكان وصولها إلى هناك نقطة انعطاف في تاريخ الموارنة. وكان الفرنجة منذ خروجهم من أنطاكية يمرّون في أراض إسلامية معادية. فما إن توقفوا في عرقا للاحتفال بعيد الفصح حتى نزلت أعداد غفيرة من الموارنة لتستقبلهم بحرارة وتقدّم خدماتها لهم كإخوان في الدين، ممّا أثلج قلوبهم. وفي تلك المناسبة، نصح الموارنةُ الفرنجةَ باتباع الطريق الأسهل والأسرع إلى القدس، وهو الطريق الذي يماشي امتداد الساحل. ويقال إنه عندما تم الاستيلاء على القدس في تموز (يوليو) من السنة نفسها طلب البطريرك الماروني يومها، وهو المدعو يوسف الجرجسي، أن تنقل تهانيه الشخصية إلى البابا بما حصل، بواسطة الوفد الفرنجي الذي أرسل لإبلاغ الحبر الأعظم بالأنباء. وفي المقابل، أرسل البابا إلى البطريرك هدية شملت تاجاً وَعَصاً. وإذا كانت القصة هذه صحيحة، فإن هذا يمثل أول اتصال تاريخي بين الكنيسة المارونية والكنيسة البابوية الرومانية.

ولكن انقسام الموارنة كان منذ البداية أكثر من توحدهم حول مسألة إقامة العلاقات مع الفرنجة ومع كنيسة روما. ولا يُعرف سبب مؤكد لهذا الانقسام، ولكن حقيقة أمره واضحة. ففي بعض الأحيان، كان المؤرخون الفرنجة يفرطون في مديحهم للموارنة بالقول إنهم «عنصر شجاع من المحاربين البواسل» و «رُماة مهرة» يقدّمون لجماعتهم «خدمات لا تقيّم بثمن» في القتال. وكان المؤرخون أنفسهم يستهجنون ـ أحياناً أخرى ـ السلوك الخياني «لرجال الدم» منهم. وربما كان في ذلك إشارة إلى زمر من قطاع الطرق من الموارنة كانت قُراهم تسيطر على معابر الجبال، ويحترفون العمل الإجرامي فيقدّمونه لمن يدفع الثمن المطلوب.

وهناك ما يفيد بأن البطريرك الماروني غريغوريوس الحالاتي قدّم في العام ١١٣٤ أول عرضٍ إلى «قاصد» ـ أي ممثل مبعوث من البابا ـ حول احتمال إقامة اتّحاد بين كنيسته والكنيسة الكاثوليكية بروما. وبعد ما لا يزيد عن ثلاث سنوات، وفي العام ١١٣٧ تحديداً، قاد قومس طرابلس الفرنجي حملة عسكرية توجهت إلى الجبال لتأديب القبائل المارونية التي اشتركت في اغتيال والده في كمين نصبه له المسلمون. وقد أفيد عن مقتل عدد كبير من أفراد تلك القبائل على يد الفرنجة في تلك الحملة. ومن ناحية أُخرى، شدد ابن القلاعي في روايته لأحداث تلك الأزمنة على مدى التعاون العسكري الذي قام بين الموارنة والفرنجة آنذاك في تلك المناطق الجبلية العالية نفسها. فهو يتحدّث بإسهاب عن مروءة المقدّم كامل من قرية لحفد الذي قام بصدّ هجوم كبير شنّه المسلمون من بعلبك على مقاطعة جبيل الفرنجية في أقصى جنوب قومسية طرابلس. والمعروف عن هذه المقاطعة أن أصحابها كانوا إيطاليين من أسرة إمبرياتشي Embriaci، وأصلهم في مدينة جنوا. فكوفيء المقدّم كامل هذا على بطولته ـ حسب ابن القلاعي ـ بأن جُعِل عضواً في جماعة الفرسان التي يرئسها «ملك» جبيل (ويُلاحظ هنا التضخيم في لقب صاحب جبيل). ويضيف ابن القلاعي أن «ملك» جبيل هذا أظهر مزيداً من التكريم للمقدم كامل بأن اتخذ من ابنته عروساً لابنه ووريثه، بحيث أصبحت «ملكة» جبيل في وقت لاحق مارونية من قرية لحفد. ويتحدث ابن القلاعي أيضاً عن مقدمين موارنة آخرين، وكذلك عن قساوسة من الطائفة وعن موارنة من العامة، كانوا أبعد ما يكون عن الإخلاص الذي كان عليه المقدم كامل للقضية الفرنجية، حتى انه يدين بعض هؤلاء كمجرد هراطقة وخونة.

ومن الجدير بالملاحظة أن قُدماء المؤرخين المسلمين الذين كتبوا عن الحروب الصليبية وعن حكم الفرنجة في الشام لم يوردوا أية إشارة إلى مساعدة قدمها الموارنة لهؤلاء. وكان من الصعب على المسلمين تخوين مثل هذا السلوك من جانب جماعة مسيحية ـ وإن كانت

محلية ـ في حال الحرب القائمة بين المسلمين والمسيحيين، خصوصاً أن الموارنة لم يكونوا الوحيدين من أهل الشام الذين ناصروا الفرنجة بين حين وآخر ضدّ المسلمين. فعندما وصلت الحملة الصليبية الأولى إلى الشام كان هنالك فيها دولتان تدعيان، كل واحدة لنفسها، الشرعية الإسلامية السنّية. وكانت إحداهما في حلب والأخرى في دمشق. وكان حاكماً هاتين الدولتين شقيقين من الأسرة السلجوقية التركية، وابن عمّهما هو السلطان المتربّع على العرش السلجوقي في مدينة أصفهان من بلاد فارس كشريك للخليفة العباسي الذي كان عديم السلطة في بغداد، والذي كان لا يزال ـ نظرياً ـ على رأس الدولة الإسلامية الجامعة. وكانت هنالك في الشام، خارج أراضي حلب ودمشق، أعداد لا تحصى من الإمارات والمقاطعات يرئس بعضها وجهاء من أبناء المدن أو أمراء عسكريون من الأتراك، ويرئس بعضها الآخر زعماء قبليون عرب أو تركمان (والتركمان بالنسبة إلى الأتراك هم بمثابة الأعراب، أي البدو، بالنسبة إلى العرب). وبالإضافة إلى هذا، كانت هنالك أراضٍ واسعة تتحكم بها القبائل والعشائر العربية، بعضها في الجبال والبعض الآخر في البادية حيث لم يكن للحكم الإسلامي الرسمي سوى الاسم.

ومما زاد الأمور تعقيداً في ذلك الوقت وجود خلافتين إسلاميتين تدّعيان الشرعية في المنطقة: إحداهما هي الخلافة العباسية السنّية في بغداد، والأخرى هي الخلافة الفاطمية الشيعية الإسماعيلية في القاهرة. وكان فريق من الأمراء وأصحاب المقاطعات في الشام يعلن ولاءه لخليفة، بينما يعلن الفريق الآخر ولاءه للثاني، ويتأرجح فريق ثالث في الولاء بين هذا وذاك. إضافةً إلى ذلك، حصل في العام ١٠٩٤ انشقاق بين الشيعة الإسماعيليين أدى إلى ظهور ما سمّي بالإسماعيلية «الباطنية» أو «الحشيشية»، وهي التي انفصلت عن الدعوة الإسماعيلية الفاطمية المستمرّة في القاهرة. وصارت قاعدة هؤلاء الحشيشية في حصن أَلَموت، في جبال بلاد فارس المطلّة على بحر قزوين. لكن الحشيشية كان لهم

وجود قوي في الشام أيضاً، حيث حصلوا على امتيازات من الملك السلجوقي المتسلّط على حلب، وهو الذي كان يأمل في استخدامهم ضد خصومه السياسيين في البلاد. وقبل مضي وقت طويل أصبح للحشيشية قواعد أخرى خاصة بهم في منطقة دمشق التي كان حكامها يأملون في استخدامهم ضد الفاطميين.

ونظراً لأن الحشيشية، أي الباطنية، شكلوا طائفة سرية فيما بينهم، لم يكن لأي حاكم مسلم سنّي أن يعتمد على ولائهم لفترة طويلة من الزمن. وأكثر من هذا، فقد كانت هنالك جماعات كبيرة من الشيعة الاثني عشرية في مناطق مختلفة لم تكن ولاءاتها تذهب إلى دولة الإسلام السنّية وممثليها في الشام، ولا إلى الخلافة الفاطمية في القاهرة.

وملوك دمشق، من بين أصحاب السلطة المسلمين في الشام، هم الوحيدون الذين خاضوا الحرب ضد الغزاة الفرنجة، وباسم الإسلام على مذهب السنة، بينما أظهر الآخرون جميعهم، ومنذ البداية، ميلاً إلى التسوية. وكان بين هؤلاء من هم من السنّة، كما كان بينهم من هم من الشيعة.

وفي ظل هذه الفوضى كانت هنالك إمارات وقبائل تخرج عن الصف الإسلامي بين الحين والآخر وتقدم المساعدة إلى الفرنجة، فيما هي تبدي العكس. ولم يجد حكام دول الفرنجة في الشام، وبالأخص منهم أصحاب طرابلس، صعوبة في تجنيد مرتزقة مسلمين يعملون في خدمتهم، سموا في ذلك الحين «توركوپل» Turcoples. ولا شك في أن المساعدة المارونية للفرنجة بدت ـ في تلك الظروف ـ مفهومة من قبل المؤرّخين المسلمين في مقابل مثل هذه الخيانات الإسلامية الفاضحة، فلم تكن بالتالي تستحق الذكر. هذا مع العلم بأن هنالك موارنة عارضوا الفرنجة، بل ورغبوا أحياناً في مساعدة المسلمين عليهم، وإن كان ذلك على أساس المصلحة وليس على أساس أي مبدأ.

ويبدو أن تقديم الدعم الماروني للفرنجة كان في أساسه سياسةً للبطاركة الموارنة وكبار أساقفتهم الراغبين في اكتساب سيطرة كنسية أكبر على أتباعهم القبليين بمساعدة الكنيسة اللاتينية التي ترسّخت أركانها آنذاك في أنطاكية والقدس. ولقد أفيد بأن الشريحة العليا من رجال الكنيسة المارونية غازلت فكرة الدخول في نوع من أنواع الوحدة مع روما منذ الوصول الأول للفرنجة إلى الشام. وفي حوالى العام ١١٨٠، وبينما كان بطريرك أنطاكية اللاتيني المدعو آموري يقوم بزيارة القدس، قابله فيها عدد من الأساقفة والقساوسة الموارنة معلنين وقوفهم بشكل مكشوف إلى جانب الأرثوذكسية الرومانية، وموافقتهم على الانضمام إلى البيعة الكاثوليكية الرومانية. ويبدو أن المؤرخ الفرنجي غليوم الصّوري، وهو الذي كان أسقفاً لاتينياً في مدينة صور، كان حاضراً في هذه المناسبة، وقد أطرى في تاريخه على هذا الارتداد الماروني إلى الكنيسة الرومانية، واصفاً إيّاه بأنه ليسَ أقلّ من «تغير رائع في مشاعر القلب». ومع ذلك، فقد بقي موارنة كثيرون يعارضون هذا الارتداد. وما إن تم الاتحاد رسمياً مع روما فيُ ذلك الوقت حتى وقع ما يشبه الحرب الأهلية في صفوف الطائفة المارونية، إذ سرعان ما بدأ الموارنة الذين لا يحبون الفرنجة، والذين رفضوا الاتّحاد مع روما، بشن هجمات مسلّحة على المؤيدين للفرنجة والموافقين على الاتحاد من أبناء طائفتهم. ولم توفر هذه الهجمات الأديرة والكنائس حيث قُتل وجرح عدد من القساوسة والرهبان بل ومن الأساقفة بسببها.

ومع بقاء الفرنجة على قوتهم في الشام، وخصوصاً في قومسيّة طرابلس حيث يتواجد الموارنة، كان باستطاعة المعارضين للاتحاد مع روما في صفوف الطائفة أن يتسببوا في اضطرابات عديدة، ولكن لم تكن أمامهم أية فرصة لتحقيق نجاح حاسم ونهائي في ما يختصّ بالقضية القائمة. وقد اُتخذت عملياً إجراءات مختلفة آنذاك لتقوية ساعد الطرف الماروني الموالي للاتحاد ضد الطرف المعارض. وكان من بين الإجراءات الدعوة الرسمية التي وجهها البابا إينوشنتوس الثالث إلى البطريرك إرميا العمشيتي

للتوجه شخصياً إلى روما لحضور المجمع المسكوني اللاتـراني المنوي عقده هناك في العام ١٢١٥. وهو حدث أشير إليه في الفصل السابق من هذا الكتاب. والمؤكد هو أن البابا إينوشنتوس الثالث لم يكن يتوقع من إرميا تقديم مساهمة مهمة في أعمال المجمع، ولكن دعوته للحضور كان من شأنها أن تعزّز موقعه بين أتباعه. وربما كان هذا بالذات هو المقصود من وراء الدعوة. وقبل مغادرة إرميا روما عائداً إلى جبل لبنان في العام ١٢١٦ منحه البابا غفراناً خاصاً حيال خطايا الموارنة النادمين على شقّهم عصا الطاعة، والقابلين بالعودة إلى الكنيسة الأم، باستثناء الذين أعملوا قتلاً أو تشويهاً في رجال الكنيسة. والنص الأصلي للدعوة البابوية التي صدرت للبطريرك إرميا في العام ١٢١٣، وكذلك نص بيان الغفران الذي تسلّمه هذا البطريرك من البابا في روما، لا يزالان موجودين في محفوظات الفاتيكان، وهما يشكّلان أوّل ما هو معروف من الوثائق المتعلّقة بتاريخ الكنيسة المارونية.

ويبدو أن إرميا العمشيتي قد تمكن، بعد عودته من روما، من إدارة شؤون كنيسته بسلام حتى وفاته في العام ١٢٣٠. لكنْ ما إن مات هذا البطريرك حتى اندلعت الاضطرابات بين الموارنة من جديد. واستناداً إلى ابن القلاعي، لم يتمكن دانيال الشاماتي، خليفة إرميا المباشر، من مواجهة هذه الاضطرابات، فاضطّره ذلك إلى هجر مقر إقامته الأصلي وقضاء بقية سنوات حياته في قرية جبلية نائية مُحتمياً بأقاربه. وفي أواخر القرن الثالث عشر استجمع الطرف الماروني المعادي للاتحاد قوته، بعدما اتضح بشكل متزايد أن أيام حكم الفرنجة في الشام قد اقتربت من نهايتها. وفي العام ١٢٨٢ شغر منصب البطريرك، فأمّن معادو الاتحاد انتخاب مرشحهم، وهو لوقا البنهراني، بطريركاً. وإذ عارض فرنجة طرابلس هذا الانتخاب فإنهم اقنعوا كاهناً مارونياً آخر من الطرف المؤيد للاتحاد ـ وهو راهب مغمور اسمه إرميا الدملصاوي ـ بقبول المنصب نفسه. وسرعان ما أرسل إرميا الثاني هذا إلى روما لكي يثبت الباب تعيينه. وقد ورد الحديث عن هذا الأمر في الفصل السابق. وأصبح للطائفة المارونية، بالتالي، ولفترة وجيزة،

بطريركان، أحدهما معيّن من الفرنجة يعيش تحت حمايتهم، وآخر منتخب تحدّى التدخل الفرنجي في شؤون الكنيسة المارونية من قلعة أنشأها لنفسه في بلدة الحدث، منَ جبة بشري، على قمة شامخة من الجبل تطلّ على طرابلس وساحلها. وكان من حظ الطرف الماروني الموالي للاتحاد مع روما أن انتهى وجود البطريرك لوقا في منصبه نهاية مفاجئة وعنيفة ـ وربما انتهت حياته أيضاً ـ عندما هاجمت قلعته واستولت عليها عصابات من التركمان تعمل لحساب قلاوون، وهو آنذاك سلطان المماليك بمصر (١٢٧٩ ـ ١٢٩٠). وهناك مصدر إسلامي مهم من تلك الفترة يصف «بطريرك الحَدَث» هذا بأنه كان معادياً للمماليك بمثل معاداته للفرنجة. وبعد ست سنوات، أي في العام ١٢٨٩ ، زالت قومسيّة طرابلس من الوجود عندما استولى قلاوون على المدينة. وبعد ذلك بزمن قصير، في العام ١٢٩١، تمّ طرد فلول الفرنجة من الشام عندما استولى نجل قلاوون وخليفته، وهو السلطان الأشرف خليل (١٢٩٠ ـ ١٢٩٣)، على آخر معاقلهم في مدينة عكا، وقضى بذلك على ما تبقّى من ملك الفرنجة في البلاد.

ومن التناقضات العجيبة أن سبب الاتحاد الكنسي مع روما ازداد قوة في صفوف الموارنة بدلاً من أن يضعف نتيجة لزوال حكم الفرنجة في الشام. ففي ظل حكم المماليك ازداد شعور الموارنة بضرورة وجود من يتبنّى قضيتهم في العالم المسيحي الغربي ويقدّم لهم الدعم. ولحسن حظهم كان المماليك منذ بدايتهم على علاقة ممتازة مع دولة مهمة من الدول المسيحية في الغرب، ألا وهي جمهورية البندقية في إيطاليا التي كانت شريكتهم الكبرى في تجارة التوابل التي كانت مزدهرة في ذلك الزمن بين بلدان حوض المحيط الهندي وعالم البحر الأبيض المتوسط. وربما كان المماليك قد استهدفوا القيام بإيماءة ودية لجمهورية البندقية هذه عندما سمحوا للإخوة الفرنسيسكان في العام ١٢٩١ بإقامة مقر دائم لبعثة الأرض المقدسة (تيراسانتا) الخاصة بهم في القدس، وبإقامة مقر آخر لهذه

البعثة نفسها تابع للقدس في بيروت، وهي البلدة التي احتلّت في أيام المماليك المركز الأول بالشام في تجارة التوابل لكونهـا المرفـأ الأقرب لدمشق. وكما جاء في الفصل السابق، فإن الاتصال الذي عاد أخيراً بين البطريرك الماروني يوحنا الجاجي والكرسي الرسولي بروما في العام **١٤٣٩** حصل بواسطة أحد الرهبان الفرانسيسكان في بيروت، وهو الاتصال الذي أدى، على مـراحل، إلى إعـادة تنظيم الكنيسـة المارونيـة على أساس الخطوط التي رسمتها لها روما.

وكنا قد أشرنا في الفصل السابق إلى كيفية تطور العـلاقات بين الكنيسة المارونية وروما بعد العام **١٤٣٩** ، كما أشرنـا أيضاً إلى تلك الأسرة من المقدمين التي حكمت جبّة بشري في ظـلّ دولة الممـاليك البرجية بلقب «الكاشف»، أي المسؤول عن جمع الضرائب، وبحصانة حيال تدخّل الدولة المباشر في الشؤون الداخلية لتلك المنطقة. ونعرف من الدويهي أن مؤسس هذه الأسرة من المقدمين الموارنة المتميّزين هو المدعو يعقوب بن أيوب الذي كان أول تسلمه لحكم جبّة بشري في العام **١٣٨٢**. ويشير الدويهي إلى أن مقدّمي بشرّي في تلك الفترة ادّعوا بأن سلطتهم المحلّية كانت مستمدة مباشرة من القاهرة وليس من نواب السلطنة المماليك في طرابلس. والواقع أن هؤلاء المقدّمين كانوا يتباهون بامتلاكهم الصك الأصلي بتعيين سلفهم يعقوب بن أيوب، وهو صـكّ صادر عن السلطان برقوق مؤسس الدولة البرجية في مصر بالذات. ويقال إن هذا الصك كان منقوشاً على صفيحة من النحاس. وقد تحدث الدويهي عن صفيحة أخرى من النحاس أصدرها برقوق أيضاً إلى راهب مسؤول عن دير قنوبين بوادي قاديشا من منطقة بشرّي كضمانة لحصانات يتمتع بها الدير، يبدو أن من بينها حصانة حيال دفع الضرائب. ونعرف من مصادر إسلامية أن منطقة بشري وأجزاء أخرى من شمال جبل لبنان كانت تعتبر في تلك الأيام «ولايات» من مملكة طرابلس، أي مناطق إدارية تابعة لهذه المملكة، مع أن هذه الولايات لم تُدَرْ كغيرها من ولايات المملكة، ولم ترسل أية تقـارير عن أحـوالها في أي وقت من طـرابلس إلى الديـوان السلطاني

المركزي في القاهرة. وبالإضافة إلى هذا فإن لقب «الكاشف»، الذي كان يحمله مقدمو بشري، كان يمنح عادة في أيام المماليك لموظفي الضرائب في مناطق مصر، ولكن استخدامه كلقب رسمي لم يكن معروفاً في الشام في تلك الفترة إلا في حالة مقدمي بشري. ويدعم هذا كله ادعاءات أولئك المقدمين بعلاقة مباشرة ومميزة كانت لهم مع دولة المماليك بمصر.

وهنا لا بدَّ لنا من أن نتوقّف قليلاً فنتكهّن بالسبب الذي يكمن وراء هذا الأمر. فحتى العام ١٣٨٢، الذي أصبح فيه يعقوب بن أيوب مقدماً وكاشفاً على جبّة بشري، كان سلاطين مصر من المماليك المعروفين بـ «البحرية» يتحدّرون من أمراء العسكر الذين كانوا يقومون سابقاً بخدمة السلطنة الأيوبيّة التي كان مؤسسها بالقاهرة السلطان صلاح الدين (١١٧٤ ـ ١١٩٣). وعند وفاة آخر سلاطين الأيوبيين في العام ١٢٥٠ رفض الأمراء المماليك الأتراك «البحرية» القبول بابنه المتهتك، أو بأي من أفراد الأسرة الأيوبية التي كان شأنها قد انحطّ بمرور الزمن، فبادروا إلى تسلّم السلطة في القاهرة بأنفسهم، مدّعين الشرعية لحكمهم باسم السلطان المتوفّى، وقد ظلوا يدينون بالولاء لشخصه بعد موته. وكان قلاوون (١٢٧٩ ـ ١٢٩٠) آخر من أصبح سلطاناً من هؤلاء الأمراء المماليك «البحرية»، وأصبح مؤسس أسرة من السلاطين الذين اعترف لهم بالشرعية الإسلامية السنّية مكان السلاطين الأيوبيين. وبعد العام ١٣٤١ بدأت سلالة قلاوون تنقسم على نفسها بسبب التنافس على السلطة مما هدد أمن الدولة «البحرية» واستمرار ازدهارها. في هذه الأثناء، ومنذ أيام قلاوون، كان السلاطين في القاهرة قد درجوا على اعتماد الشركس بدلاً من الأتراك كمماليك لهم عرفوا بالمماليك «البرجية» (أنظر المقدّمة). وصار كبار أمراء العسكر من هؤلاء الشركس «البرجية». وفي العام ١٣٨٢ أطاح أحد هؤلاء الأمراء، وهو المدعو برقوق، بآخر السلاطين من سلالة قلاوون وحل محله على العرش. وهكذا انتهى عهد السلطنة «البحرية» في مصر، وابتدأ عهد السلطنة «البرجية». وقد سبق الكلام عن هذا كله في المقدّمة.

لم يكن برقوق أوّل الأمر بالنسبة إلى مؤيدي أسرة المماليك البحرية أكثر من مملوك برجي مغتصب للعرش لا شرعية له يدَّعيها لنفسه كسلطان على المسلمين. واحتاج برقوق، لتأمين استمراره في السلطنة، إلى كل دعم يمكنه الحصول عليه، وسعى إلى مثل هذا الدعم أينما وجده. وفي العام ١٣٨٩ تمكّن معارضو برقوق من خلعه عن العرش وإعادة آخر السلاطين البحرية إلى الحكم. وربما استنكف هؤلاء عن قتل السلطان المخلوع، وأرسلوه بدلاً من ذلك ليسجن في قلعة الكرك بجنوب الشام، تجنباً لاستعداء زملائه من أمراء المماليك البرجية الذين كانوا يسيطرون على الجيش. لكن سرعان ما تمكن برقوق من الهرب من سجنه في الكرك، وتوفّق في هزيمة أعدائه في معركة حاسمة خارج دمشق بمساعدة العناصر المؤيدّة له في الشام، بمن فيها بعض القبائل العربية المحلية. ثم تابع السير إلى مصر ليستعيد عرشه هناك في العام ١٣٩٠.

في تلك الأيام كان للبندقية وجود قوي في الشام، كما كانت لها اتصالات مع مختلف القبائل والعشائر المحلية. وكان لتجار البندقية المقيمين في دمشق وطرابلس وغيرهما من المدن الشامية معرفة دقيقة بأحوال البلاد السياسية بجميع تفاصيلها، وهذا ما يبدو واضحاً من التقارير التي كانوا يرسلونها إلى حكّام البندقية بهذا الشأن، والتي ما زالت موجودة في محفوظات هذه المدينة في إيطاليا. وكانت للبندقية مصلحة في وجود حُكمٍ مستقرّ في مصر والشام يمكنها من التعامل معه بثقة. ولم يكن هنالك شيء من هذا الاستقرار المرتجى في حكم المماليك البحرية بعد العام ١٣٤١. ولهذا فمن المحتمل جداً أن يكون برقوق قد تمتع في تلك الأثناء بقدر من الدعم السياسيّ من البندقية. ولعلّ هذا الدعم قد ساعده في الوصول إلى السلطنة أصلاً، ثم في استعادته العرش في القاهرة عام ١٣٩٠.

وكان للبنادقة، في جملة ما كان لهم، اتصال سهل بموارنة جبل لبنان انطلاقاً من محطاتهم التجارية في طرابلس. وهناك في وثائق البندقية

على الأقلّ إشارة واحدة إلى الموارنة يفهم من مضمونها أن الكلام فيها يختصّ بموارنة جبة بشرّي. وفي تاريخ الدويهي أن وجهاء نافذين من الطائفة كانوا يقيمون في طرابلس نفسها في تلك الأيام، ومن المحتمل أنه كان للبنادقة في هذه المدينة اتصالات منتظمة مع هؤلاء. ولربّما أقام برقوق أوّل اتصال له مع موارنة جبّة بشرّي عبر وساطة البندقية. ومهما يكن الأمر فالمؤكد أن برقوق ما كاد يصل إلى العرش في العام ١٣٨٢ حتى عين المقدم الماروني يعقوب بن أيوب كاشفاً لبشري يتمتع بسلطات استثنائية، كما أشير سابقاً. واستناداً إلى أسطورة مارونية سبق الكلام عنها أيضاً، فإن السلطان برقوق توقف في منطقة بشرّي بعد هربه من سجن الكرك، وأقام في دير قنوبين الذي قدم له فيما بعد هبات كريمة. وبفضل هذه الهبات أعيد بناء الدير المذكور ـ الذي كان خراباً لقرون ـ ليصبح مقراً دائماً للبطاركة الموارنة بعد العام ١٤٤٠، متمتعاً بحصانة مكفولة حتى نهاية عهد المماليك.

ويبرز مقدمو بشرّي في تاريخ الموارنة كأول قيادة علمانية للطائفة أظهرت منافسةً جدّية للقيادة التقليدية للكنيسة. وكان البطاركة الموارنة بعد انتقالهم إلى دير قنّوبين في العام ١٤٤٠ يعيشون تحت حماية هؤلاء المقدمين. أما خارج جبّة بشرّي فلم يكن البطاركة قد تمتعوا ـ حتى ذلك الوقت ـ بأمن كامل. وفي العام ١٣٦٧ كان أحدهم، وهو جبرائيل الحجولاوي، قد أُعْدم حرقاً خارج طرابلس. واستناداً إلى ابن القلاعي فإن أربعين مارونياً وجهوا إليه تهمتي الكفر والزنى أمام محكمة إسلامية شرعية في طرابلس، وقد حوكم وحكم عليه بالإعدام لذاك السبب. وأكد ابن القلاعي براءة البطريرك من التهم التي وُجّهت إليه، كما أكدّ أنه مات شهيد إيمانه المسيحي.

وفي وقت لاحق، وعندما أرسل البطريرك يوحنا الجاجي راهباً فرانسيسكانياً لتمثيله في مجمع فلورنسا في العام ١٤٣٩، ثار سخط الرأي العام الإسلامي في طرابلس ضدّه. وكان معروفاً أن المجمع إنما عقد

لتنسيق الجهود العسكرية بين المسيحية الغربية وبيزنطة ضد قوة إسلامية مهمة هي الدولة العثمانية. ومما لا شك فيه أن المماليك لم يكونوا سعداء بظهور العثمانيين كمنافسين لهم في العالم الإسلامي السنّي، خصوصاً لأنهم كانوا يدّعون لأنفسهم بالسلطنة التي كان المماليك هم أصحابها أصلاً. ولكن الواقع هو أن العثمانيين في ذلك الوقت كانوا يحققون فتوحات كبيرة للإسلام في أوروبا الشرقية. وكان الرأي العام المسلم السنّي، في الشام وغيرها من الأماكن، يقف متحمّساً إلى جانبهم. وفي العام ١٤٤٠ هاجم مسلمون من عامة طرابلس مقرّ البطريرك الماروني في قرية ميفوق، من بلاد البترون، وأضرموا فيه النار. واستمر الهيجان هذا حتى تدخل الوجهاء الموارنة في طرابلس لدى السلطات المحلية لوقف التعدّي على رموز طائفتهم. وعندها قرر يوحنا الجاجي نقل مقرّه من ميفوق إلى قنوبين، في وادي قاديشا، ليقيم هناك تحت حماية مقدمي بشري، لما كانوا يتمتعون به من حصانة في منطقتهم. وقد استمر خلفاء هذا البطريرك في الإقامة في قنوبين حتى القرن التاسع عشر.

وبعد فتح العثمانيين للشام في العام ١٥١٦ لم تعد منطقة بشري تتمتع بالحصانة التي كانت لها في عهد المماليك. وما لبثت المقدّمية فيها أن تحوّلت من سلالة يعقوب بن أيوب عن طريق الذكور، إلى سلالة أخرى له عن طريق الإناث تتمثّل بأسرة من المقدّمين النصارى من بلدة عين حليا، وهي اليوم خراب، وتقع جنوب بلدة صرغايا، في سلسلة لبنان الشرقية. وقد حدث ذلك في العام ١٥٤٧ عندما وصل مقدّم عين حليا المدعو حسام الدين إلى بشرّي مع أنصار له من شيعة بلاد بعلبك والنصارى الملكية فيها، فانقضّوا على الأسرة الحاكمة في البلدة وأمعنوا فيهم ذبحاً وقتلاً، وتسلّم حسام الدين مقدّمية بشرّي مكانهم.

ولا بد أن العثمانيين كانوا سعداء بهذا التغيير، وربما كان حصوله بإيعاز خفيّ منهم، لأنهم كانوا راغبين في القضاء على من تبقّى من الأنصار القدامى للمماليك في حكم المناطق الشامية. وما من شك في أن

حسام الدين وخلفاءه من أسرة عين حليا كانوا ـ كمقدمين لبشري ـ أكثر خضوعاً لحكومة طرابلس في ظل العثمانيين من أسلافهم في المنصب نفسه في ظل المماليك. وتوقفت بشري في أيامهم عن التمتع بحصاناتها السابقة. وقبل مضي وقت طويل فرض ما يسمّى بـ «القِشْلَقْ» على جبّة بشرّي وعلى غيرها من الشام. و «القِشْلَق» هذا كان يفرض إقامة العسكر العثماني في فصل الشتاء بين أهالي القرى وعلى حسابهم.

بالإضافة إلى هذا، تمكّن شيعة منطقة بعلبك، الذين ساعدوا حسام الدين على الوصول إلى السلطة في جبّة بشري في العام ١٥٤٧، من النفاذ إلى هذه المنطقة المارونية للمرة الأولى. وبحلول القرن التالي بدأ العديد منهم يستوطن في بعض القرى هناك. وبدأ مشايخهم من آل حمادة يتدخّلون في الشؤون المارونية المحلية. وفي قنوبين، كان بطاركة الطائفة يواجهون بين الحين والآخر قيام مشكلات بينهم وبين مشايخ آل حمادة هؤلاء. لكن العثمانيين، على وجه العموم، تركوا للبطاركة الموارنة حرية إدارة كنيستهم كما يشاؤون بالتعاون مع روما. وجُلّ ما طلب منهم في المقابل هو دفع الضرائب على دير قنوبين وأراضيه التي كانت معفاة من قبل. ومهما يكن الأمر، فمن الواضح أن جبّة بشري في الظروف الجديدة قد تدهورت أحوالها بالنسبة إلى ما كانت عليه سابقاً، واستمرت تتدهور في القرون التالية، وأخذ الفقر يعمّها أكثر فأكثر.

في إطار هذه الخلفيّة يجب النظر إلى الهجرات المارونية من شمال لبنان باتجاه الجنوب في العهد العثماني. وكانت هذه الهجرات قد بدأت في القرن السادس عشر، عندما غادرت جبل لبنان أعداد كبيرة من الموارنة، في حوالى العام ١٥٤٥، لتستقر في كسروان. وكانت منطقة كسروان قد وقعت منذ العام ١٣٠٦ تحت سيطرة العشائر التركمانية التي وطّنها المماليك الأتراك هناك. لكن العلاقات بين هذه العشائر والدولة ساءت في عهد المماليك الشركس، نظراً لتعاطف التركمان العرقي مع العثمانيين الذين كانوا هم أيضاً من العشائر التركمانية في الأصل. ثم تغيّر

الحال مع بداية العهد العثماني في الشام في العام ١٥١٦، عندما جعلت منطقة كسروان «ناحية» من سنجق بيروت وعهد بحكمها من جديد إلى زعيم إحدى العشائر التركمانية المقيمة فيها، وهو المدعو الأمير عسّاف. وخلف الأمير عسّاف في حكم كسروان أبناؤه وأحفاده من بعده حتى العام ١٥٩٣. ونظراً إلى أن معظم سكان كسروان كانوا حتى ذلك الحين من الشيعة، وللتمكن من إدارة شؤون الناحية، استعان الأمير عساف لخدمته برجل اسمه الشيخ حُبَيْش، وبأبناء الشيخ حبيش هذا. وكان هؤلاء موارنة من منطقة جبيل، وهم على شيء من المعرفة والخبرة، فعينهم الأمير عساف وكلاء له وأعطاهم امتيازات إدارية واسعة. وفي وقت لاحق أصبح آل حبيش أبرز عائلة مارونية، وأقاموا صلة للأمير عساف بالبطريركية المارونية في قنّوبين. كما شجعوا موارنة منطقة جبيل وأجزاء أخرى من شمال لبنان على الهجرة إلى كسروان والاستيطان فيها. ورحّب الأمراء العسّافيون ـ وهم من المسلمين السنّة ـ بوجود الموارنة في منطقتهم كعنصر موالٍ يمكن الاعتماد عليه في تحقيق التوازن مع العنصر الشيعي من سكّان كسروان الذي كان معارضاً لهم.

ومع أننا قلنا ما يكفي في فصل سابق عن الخلفية السياسية لهجرة الموارنة إلى بلاد الدروز في الشوف خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن ما يجب إبرازه هنا هو أن هذه الهجرة كانت لها ـ على العموم ـ علاقة مهمة بتطور إنتاج الحرير في جبال الشوف في أيام الأمراء المعنيين والشهابيين. ومن المؤكد أن بعض أجزاء الشوف كانت تنتج الحرير منذ أيام المماليك، ولكن إنتاجها كان يُستَهْلك أكثر ما يكون في الأسواق المحلية. وفي عهد المماليك لم تكن بلاد الشام منفتحة تجارياً إلا على البندقية. وكان اهتمام تجار البندقية بتجارة التوابل الآتية من أراضي حوض المحيط الهندي إلى المرافىء الشامية أكثر من اهتمامهم بالسلع المحلية. ولكن هذا الوضع قد تغير في أعقاب الفتح العثماني، وبالأخص خلال العقود الأخيرة من القرن السادس عشر عندما حصلت

الشركات التجارية الإنكليزية والهولندية والفرنسية وشركات أوروبية أخرى على حرية الدخول إلى المنطقة، وصارت لها نشاطات واسعة جداً في أسواقها. وهكذا، بعد أن كان حرير الشوف إنتاجاً هامشياً، أصبح سلعة يتنافس التجار الأوروبيون على شرائها.

ومنذ أيام فخر الدين معن (١٥٩٠ - ١٦٣٣) قام الأمراء المعنيون والشهابيون بتشجيع إنتاج الحرير في جبال الشوف وكسروان، إذا راحوا يصدّرونه إلى أوروبا من صيدا أولاً، ثم من بيروت. وكانت زيادة إنتاج الحرير في الشوف تتطلب أيادٍ عاملة أكثر مما يستطيع أن يقدمه جملة الفلاحين، الدروز، ولذا فقد وفّر المهاجرون الموارنة الذين جاؤوا من الشمال بأعداد كبيرة القوة العاملة الإضافية اللازمة. ولجذب الموارنة إلى الشوف والعمل في مزارع الزعماء الدروز فعل هؤلاء الزعماء كل ما في استطاعتهم لتسهيل استيطانهم في القرى الدرزية التي كان بعضها يبدو مهجوراً تماماً في تلك الأيام، ربما نتيجة للغزوات العثمانية المتكررة لبلاد الدروز قبل ذلك. وتشجيعاً للهجرة كان زعماء الدروز يهبون الأرض للكنيسة المارونية، والأمير فخر الدين معن نفسه هو أول من قدّم هبة من هذا النوع في العام ١٦٠٩. وبدءاً من أواخر القرن السابع عشر وُهبت أراض درزية أيضاً لمؤسسات الرهبنة المارونية التي أصبحت شديدة النشاط في إدارة الإنتاج المحلي للحرير. وفي هذه الأثناء جاء مسيحيون آخرون من مناطق مختلفة من الشام للاستيطان بين الموارنة في بلاد الدروز، وقد حصل بعض هؤلاء، وخصوصاً الروم الكاثوليك منهم، على معاملة تفضيلية أيضاً. وقبل مضي زمن طويل ظهر هنالك اقتصاد صغير كامل في بلاد الشوف يتركز حول تجارة الحرير ويسيطر عليه المسيحيون - والموارنة منهم خصوصاً - لا كفلاحين منتجين للحرير فحسب، بل أيضاً كمموّلين لإنتاج الحرير، وكوسطاء يشترون المحصول من الأسواق المحلية لحمله إلى صيدا وبيروت، وكتجار يرتبون أمور تصديره من المرافىء الساحلية إلى أوروبا.

ولم يكن للدروز في كل هذه النشاطات المربحة التي تطورت عبر تجارة الحرير إلا دور ضئيل جداً يتلخص في أنَّ القرويين الموارنة والمسيحيين الآخرين المنتجين للسلعة في جبال الشوف عملوا في معظم الحالات كمرابعين على أراض يملكها زعماء العشائر من الدروز. أما في كسروان فكان الموارنة الذين ينتجون الحرير يعملون في أراض مملوكة لطبقة جديدة من الموارنة هي طبقة المشايخ الإقطاعيين. وكان آل حبيش أول هؤلاء، إذ ارتقوا إلى الزعامة في المنطقة في ظل أمراء آل عساف. وفي العام ١٦٠٥، سيطر فخر الدين معن على كسروان وعَهِد بإدارتها إلى عائلة مارونية محلية أخرى هي أسرة آل الخازن التي سرعان ما غطت بأهميتها على آل حبيش. وبقي آل الخازن، في ظل المعنيين أولاً ثم في ظل الشهابيين ثانياً، وحتى القرن التاسع عشر، أبرز وأهم عائلة مارونية في البلاد.

في هذه الأثناء كانت فرنسا قد برزت أهميتها العظمى في أوروبا كقوة كاثوليكية قائدة في أيام لويس الرابع عشر (١٦٤٣ - ١٧١٥). وكان أبناء الخازن قد صاروا يعيّنون، ومنذ بداية عهد لويس الرابع عشر، نواب قناصل - ثم قناصل - لفرنسا في بيروت، نظراً لنفوذهم المحلّي. ومنذ تلك الأيام بدأ الموارنة يعتبرون فرنسا صديقتهم الأوروبية وحامية مصالحهم. وكان آل الخازن يخدمون كوسطاء بطريقة خاصة في هذا المجال وبتشجيع من المعنيين والشهابيين بدأ آل الخازن يشترون من الشيعة أراضٍ في كسروان، فاشتروا قرى بكاملها، ودعوا مزيداً من موارنة الشمال للمجيء والاستيطان في هذه القرى. وقبل مضي وقت طويل بدأت الصدامات تقع بين المستوطنين الموارنة الجدد والشيعة القاطنين أصلاً في هذه القرى. وتبع ذلك إجلاء تدريجي للشيعة عن أراضي كسروان، أحياناً بالقوة وأحياناً أخرى من خلال تسويات مالية. وفي نهاية القرن الثامن عشر صار آل الخازن يملكون فعلاً كل أراضي كسروان تقريباً، ولم يتبقّ في المنطقة إلا قرى شيعية قليلة. ولمّا أجلي الشيعة عن كسروان ضعف

مركزهم بالطبع في المناطق المارونية الشمالية حتى أجبروا أيضاً على الانسحاب تدريجاً من هذه المناطق.

وهكذا، وبحلول العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، نصل إلى نقطة كان الموارنة فيها قد نموا، انطلاقاً من بدايات صغيرة كانت لهم في شمال لبنان قبل تسعة قرون، ليصبحوا جماعة يحسب لها الحساب في كل جزء من الإطار اللبناني، بما في ذلك بلاد الدروز في الشوف. وكان تاريخهم، عبر تلك الفترة، قصة نجاح فريدة في الحوليات المسيحية في العالم الإسلامي. وخلال كل هذه الفترة لم يشهد الموارنة اضطهاداً أو ملاحقة إلا إذا اعتبرت محاكمة البطريرك جبرائيل الحجولاوي وإعدامه في العام ١٣٦٧، إضافةً إلى الهجوم على المقر البطريركي في ميفوق في الظروف الخاصة للعام ١٤٤٠، اضطهاداً. فقد تدبر موارنة جبل لبنان، في كل مرحلة من مراحل تاريخهم، مسألة التكيف مع الأوضاع السياسية السائدة بطريقة أمّنت لهم موقعاً متميزاً استغلّوه بتعقل حتى أوائل القرن التاسع عشر. والأهم من هذا كله هو أنهم نجحوا، وبدءاً من القرن الخامس عشر، في تطوير علاقات خاصة مع أوروبا الغربية من خلال اتحادهم مع روما، وفي المحافظة على هذه العلاقات، دون الإساءة بشكل لا داعي له إلى الدول الإسلامية التي كانوا يعيشون في ظلها.

في القرن التاسع عشر، وبإيحاء من نجاحهم التاريخي السابق، بدأ الموارنة يملكون الثقة بقدرتهم على أن يحلموا بإنجازات لطائفتهم أعظم بكثير من التي حققوها. وكانت هنالك بالطبع عقبات كثيرة تعترضهم في الطريق. لكن أصدقاءهم في العالم ـ وفرنسا أهمهم على الإطلاق ـ كانت لهم مصلحة في مساعدتهم على تجاوز هذه العقبات وتذليلها. وتوقّع الموارنة أن يكون لهم من ذلك نفع عظيم. وجاءت التطوّرات التالية تؤكد صحّة توقّعاتهم في هذا المجال.

الفصل السادس

الإمـــارة المُتَصَوَّرة

وصل الأمير بشير شهاب الثاني في العام ١٨٣٠ إلى ذروة قوته وصار يسيطر على كامل أراضي الجبل اللبناني باستثناء متون الضنّية وعكار في أقصى الشمال. ولكن هذا الأمير لم يكن رسمياً، بالنسبة إلى العثمانيين، أكثر من ملتزم محلي لجباية الضرائب، مسؤول أمام باشا طرابلس فيما يخص الأجزاء الشمالية من أراضيه، وأمام باشا صيدا (المقيم في عكا عملياً) فيما يخص أجزاءها الجنوبية. لكن الدواوين الأوروبية في تلك الفترة كانت تتحدث عن بشير على أساس أنه «أمير لبنان» وفي القاهرة كان «عزيز» مصر محمد علي باشا (١٨٠٥ ـ ١٨٤٧) يعتبره أهم حليف له في الشام.

وكان أسلاف هذا الأمير قد أقاموا في الشوف في قصر متواضع كان في السابق مقراً لأمراء آل معن، في بلدة دير القمر. وهذا ما فعله بشير حتى سنة ١٨١١. لكن بحلول ذلك العام انتقل بشير إلى قصر جديد رائع على مرتفع من هضبة بيت الدين، في جوار دير القمر، حيث أحاط نفسه

بكامل أبهة الإمارة. ولتزويد هذا القصر الجديد وجنائنه المدرّجة بالمياه قام بشير بإنشاء قناة تمتد مسافة كيلومترات عدة انطلاقاً من ينابيع نهر الصفا. وما زالت المياه التي تمر بهذه القناة تروي حتى اليوم بساتين أشجار الفواكه في طريقها، ثم تتساقط على شكل شلالات خارج قصر بيت الدين، شاهدة على الهمّة التي كانت للأمير في زمانه. أضف إلى ذلك الطرق والجسور التي شُيِّدت في عهده في مختلف أنحاء البلاد، والتي ما زال بعضها قائماً إلى الوقت الحاضر، والأمن والنظام اللذين سادا في الجبل لأوّل مرّة تحت عينه القاسية الساهرة.

ولد بشير مارونياً ومات مارونياً كما يشهد النص المحفوظ لوصيته، ولكنه لم يظهر العقيدة المسيحية التي كان عليها في أية فترةٍ من فترات حكمه. ومن ذلك أن قصره لم يكن فيه كنيسة ولا حتى مصلّى. بل هناك بيت من الشعر مخطوط فوق الكرسي المخصص له في القاعة التي كان يعقد فيها الاجتماعات. يقول في عجزه: «وساعة العدل خيرٌ من ألفِ شهرِ عبادة». ولعلّ الأمير قد اتّخذ من ذلك البيت شعاراً لولايته.

وكان «بشير الثاني» بالنسبة إلى الموارنة وسائر المسيحيين الذين عاشوا في ظل حكمه أميراً حاكماً وسليل أسرة من الأمراء الحكام بالإرث. لكن الدروز نظروا إليه بشكل مختلف، فهم يعرفون أنه كان رسمياً مجرد موظف جباية ضرائب في الدولة العثمانية يخضع التزامه، أي الامتياز الذي كان له لجمع الضرائب، لتجديد سنوي. وفي الأصل كان الأمير قد ضمن لنفسه هذا الالتزام في العام ١٧٨٨ ضد منافس له من أبناء أسرته، وذلك بمساعدة مشايخ الشوف من آل جنبلاط. وهؤلاء أقوى مشايخ العشائر الدرزية وأعظمهم قدراً. ومن بعدها تمكن الأمير من قمع كل منافسة له بين أقاربه الشهابيين، إذ قتل أو أعمى أو سجن أو نفى كلّ من أظهر أي طموح سياسي منهم. ثم استدار بعد ذلك إلى إخضاع أقوى أسر المشايخ بين الدروز، فأوقع الخلاف تلو الخلاف بين الأسرة والأخرى حتى تمكّن منها جميعاً.

واستمر الجنبلاطيون وحدهم على الساحة، من بين الأسر الدرزية، في معارضة الأمير حتى العام ١٨٢٥، عندما نجح بشير شهاب أخيراً في إقناع والي عكّا العثماني بضرورة التخلّص من رأس تلك الأسرة، وهو الشيخ بشير جنبلاط. فأمر الوالي بالشيخ بشير وأعدمه خنقاً. وبعد ذلك لم يعد باستطاعة الدروز الوقوف في وجه الأمير كما كانوا يفعلون قبلاً مع أسلافه. فقبلوا علناً بسيادته طول مدة حكمه، بينما ظلوا ينمّون في السر كراهيتهم له وينتظرون الفرصة للانتقام.

وعلى كلّ حال، فما كان لأحد أن يتصور في العام ١٨٣٠ أنه قد تمكن الإطاحة بالأمير العظيم خلال عشر سنوات من ذلك الوقت، لكي يموت في العام ١٨٥١ في منزل متواضع على شواطىء البوسفور في استامبول وليس حوله إلا قلة من خدمه المخلصين. بل كان يسود الظن في أن حكمه سيدوم إلى ما لا نهاية في سلالته من بعده، وذلك على الأقل بين المسيحيين من رعيته.

وكان يقيم إلى جانب الأمير في تلك الأيام، في قصر بيت الدين، كاتب ديوان من طائفة الروم الكاثوليك، وهو الشاب ناصيف اليازجي الذي كسب فيما بعد شهرة واسعة كعلاّمة رائد في حقل الأدب العربي (أنظر الفصل الثاني). ولدينا بقلم اليازجي مقال كتب في العام ١٨٣٢ يصف نظام حكم آل شهاب في لبنان كما كان يراه مسيحيو البلاد آنذاك، وكما استمروا يذكرونه حتى اليوم. وقد بقي المقال معتمداً لزمن طويل، بقيمته الظاهرة، كأساس للبحث التاريخي في قضية الإمارة اللبنانية. ثم أقدم عبد الرحيم أبو حسين، من أساتذة الجامعة الأميركية في بيروت، على إجراء أوّل تقييم نقدي له، فوضع مسألة الإمارة اللبنانية بالتالي تحت ضوء جديد.

يصف اليازجي جبل لبنان في مقاله المذكور بكونه «بلاد عشائر» وهو صاحب المرتبة الأولى بين «بلاد العشائر» من الشام. وعلى رأس عشائره الأمراء الشهابيون الذين كانوا «ولاته». وقد اعتادت عشائر جبل لبنان على

أن يكون الشهابيون ولاتها إلى درجة أنهم لم يعودوا يخضعون لأحد آخر. وكانوا يفضلون أن يكون مجرد طفل من الأسرة الشهابية والياً عليهم بدلاً من راشد مجرب من أية أسرة أخرى. وفي ظل الحكم الشهابي قسم جبل لبنان إلى عدد من النواحي الإدارية سمّيت بـ «المقاطعات». وكان يعهد بإدارة هذه المقاطعات إلى أسر مختلفة من الأمراء والمشايخ، وهي أسر درزية في الأغلب ولكن بينها أيضاً أسر مارونية. وكان رؤساء هذه الأسر يحافظون على الأمن والنظام في مقاطعاتهم ويجمعون الضرائب المحلية استناداً إلى ترتيبات توضع بالاتفاق مع الأمير الشهابي «الوالي». وكان باستطاعة الأسرة التي تمارس السلطة في كل مقاطعة أن تفرض عقوبات على الجرائم والجنايات التي تقع، باستثناء عقوبة الإعدام التي كان إصدارها محصوراً بالأمير الشهابي وحده. وكانت هذه الأسر من أصحاب المقاطعات في جبل لبنان على مستويات وأوضاع مختلفة، وكانت المراسلات بينها وبين الأمير الحاكم تتم بموجب مصطلح ديواني دقيق. كما أن ممثليها كانوا يجلسون في حضرة الأمير بحسب مراتبهم، وكان الأمير يحييهم بطرق مختلفة، كلّ حسب مرتبته. وباختصار، كان جبل لبنان في عهد الشهابيين، كما وصفه اليازجي في مقاله، إمارة وراثية ذات بنية إقطاعية راسخة يعرف كل إنسان مكانه في ترتيبها الهرمي. وعلى رأس هذه الإمارة الأمير الشهابي الذي كان يحكم البلاد كسيد إقطاعي بالتشاور مع رؤساء المقاطعات المختلفة التابعة له.

وكان في هذا الوصف للإمارة الشهابية صورة غاية في المثالية، وهي صورة لم تتطابق مع الواقع في أي زمان. والمؤكد ـ خلافاً لما يدّعيه اليازجي ـ أن بشير شهاب كان يدير شؤون لبنان في العام ١٨٣٠ كطاغية مستبد وليس كسيد إقطاعي. وكان بالنسبة إلى المسيحيين مستبداً عادلاً وحميداً، أما الدروز فكانوا ينظرون إليه، عموماً، كمستبد ظالم حاقد. وكان المسيحيون وحدهم، في الواقع، يقبلون الحكم الشهابي في جبل لبنان كحكم شرعي حريّ بولائهم. أما الدروز فلم يفعلوا ذلك في أي وقت، وهي حقيقة ربما تجاهلها اليازجي عن عمد.

وبالإضافة إلى هذا كانت هناك أساسيات حول طبيعة الأسر المختلفة من أصحاب المقاطعات في الجبل اللبناني غابت عن ملاحظة اليازجي، أو أنه فضل عدم التوقف عندها. ففي حديثه عن الدروز أشار اليازجي إلى أنهم مقسومون إلى ثلاثة أحزاب هم: الجنبلاطيون من جهة، ويتزعمهم آل جنبلاط، واليزبكيون في الجهة المقابلة، ويتزعمهم آل عماد، وبين هذين الطرفين النكديون من أنصار آل أبي نكد الذين كانوا يميلون إلى هذا الطرف أو ذاك حسب الظروف. وكانت هذه الأطراف الثلاثة، في الواقع، عبارة عن أجنحة درزية عشائرية تقليدية. وكان لكل من هذه الأجنحة أسرته الزعيمة المعترف بزعامتها. والأمر المؤكد هو أن الجناحين الأكبرين - الجنبلاطي واليزبكي - كانا موجودين منذ مطلع القرن السابع عشر، في أيام فخر الدين معن. وكانت لأسر المشايخ التي تتزعم هذه الأجنحة سلطة على أتباعها مقبولة تلقائياً وتقليدياً منهم. وكانت هذه السلطة في مستوى القاعدة مستقلة تماماً عن واقع مشاركة هؤلاء الزعماء في الحكم الشهابي.

وسعى الشهابيون بعد العام ١٧١١ إلى تحطيم المقاومة العشائرية الدرزية لحكمهم في أيامه المبكرة، فعمدوا إلى اتخاذ إجراءات للزجّ بأكبر أسر المشايخ من الدروز - وهم آل جنبلاط وآل عماد وآل أبي نكد - في النظام الذي استحدثوه لضبط بلاد الشوف وجمع الضرائب منها، وذلك من خلال منح كل من هذه الأسر مقاطعة خاصة تكون مسؤولة عنها. وهذا ما حوّل الأسر من الأرستقراطية العَشائرية الدرزية إلى طبقة إقطاعية من مصلحتها التعاون مع الأمير الشهابي صاحب الالتزام. وفي تلك الأيام منح الشهابيون مرتبة المشيخة أيضاً لعائلتين أخريين من زعماء الدروز الذين كانوا من المرتبة الثانية عشائرياً في الأصل، وهما آل تلحوق وآل عبد الملك. ومنحت كل من هاتين الأسرتين مقاطعة من الالتزام الشهابي خاصة بها. وكانت أسرة آل عماد التي تتزعم الجناح الدرزي اليزبكي أضعف بكثير من منافسيها الجنبلاطيين. ولهذا - إن لم يكن لأي شيء

آخر ـ مال آل عماد إلى التعاون بشكل أوثق مع النظام الشهابي في الجبل الدرزي. ولتقوية مركزهم في مواجهة الجنبلاطيين، جعل آل عماد لأنفسهم قضية مشتركة مع الأسرتين المستحدثتين من مشايخ المقاطعات الدروز، أي مع آل تلحوق وآل عبد الملك، مشاركين هاتين الأسرتين زعامة اليزبكية. لكن الشهابيين، بالرغم من كلّ ما فعلوا، لم ينجحوا إطلاقاً في التخفيف من سيطرة الجنبلاطيين على أتباعهم من العشائر الدرزية. وكذلك فإنهم لم يحققوا إلا نجاحاً ضئيلاً مع آل أبي نكد الذين تجنبوا دخول اللعبة الشهابية باتخاذ موقف الحياد بين اليزبكية والجنبلاطية.

وهكذا استمرت العشائرية الدرزية التقليدية في مناطق جبل الشوف متوارية تحت غطاء النظام الإقطاعي الشهابي. وكان الموارنة وحدهم، ومعهم سائر الفلاحين المسيحيين في مختلف المقاطعات الدرزية، ينظرون إلى آل جنبلاط وآل عماد وآل أبي نكد وآل تلحوق وآل عبد الملك كسادة إقطاعيين يتبعون الأمير الشهابي الحاكم ويعملون بأمره. أما بالنسبة إلى أتباعهم الدروز فقد بقي رؤساء هذه الأسر ـ والجنبلاطيون منهم خصوصاً ـ زعماء عشائريين تتجاوز سلطتهم التقليدية على المستوى الدرزي، وإلى حد كبير، تلك السلطات المستحدثة التي صاروا يتمتعون بها كأصحاب مقاطعات في ظل النظام الشهابي.

أما في مقاطعات كسروان فقد كان للمشايخ الموارنة من آل الخازن وآل حبيش وضع مختلف تماماً. إذ لم يكن هؤلاء المشايخ زعماء من نوع الزعماء الدروز، لهم أتباع عشائريون يتبعونهم في السرّاء والضرّاء، بل كانوا مجرد وجهاء محليين أسند إليهم الشهابيون مهمة جباية الضرائب في مناطقهم. وهذا أيضاً كان واقع الحال بالنسبة إلى غير هاتين الأسرتين من المشايخ الموارنة في المقاطعات التي استحدثها الشهابيون في شمال لبنان في القرن التاسع عشر. وكان آل الخازن، من بين الأسر المارونية من المشايخ، هم المالكون بالفعل لجميع أراضي كسروان باستثناء الشريط الواقع في أقصى شمالها، وهو «قاطع غزير» الذي كان مقاطعة لآل

حبيش. وكان آل الخازن في مقاطعتهم الكسروانية، وبالإضافة إلى جبايتهم الضرائب المحلية، مُلاكاً أسياداً في الوقت ذاته، وكان فلاحوهم مجرّد مرابعين لهم. وبينما كان المشايخ الدروز في جبل الشوف زعماء عشائريين بالنسبة إلى أتباعهم الدروز، وأسياداً إقطاعيين بالنسبة إلى المسيحيين الذين يعيشون في مقاطعاتهم، كان مشايخ آل الخازن في كسروان أسياداً إقطاعيين بالنسبة إلى «عامة» الموارنة المحليين، ولا غير.

لم يكن الموارنة في مواطنهم الأصلية في شمال لبنان، وقبل وصولهم إلى كسروان وجبال الشوف ليصبحوا فلاحين في أراضي المشايخ الإقطاعيين الموارنة أو الدروز، أقل عشائرية من العشائر الدرزية. والذين لم يغادروا شمال لبنان ظلوا هناك يتبعون رؤساء عشائرهم. وكان ولاء الموارنة لانتماءاتهم العشائرية في شمال لبنان قد تجاوز دوماً ولاءهم لمقدمي القرية أو المنطقة، وتجاوز حتى ولاءهم للكنيسة. ولم يتغير هذا الوضع بعد أن صارت السيطرة على شمال لبنان للشهابيين وقسّموه إلى مقاطعات ضريبية كتلك التي كانت موجودة في كسروان والجبل الدرزي. وعلى سبيل المثال، فقد سلّم الشهابيون السيطرة على مقاطعة الزاوية لآل الضاهر الذين عينوهم مشايخ جباة للضرائب هناك. ولكن موارنة الزاوية ظلوا على ولائهم لمشايخهم العشائريين القدامى، وأبرز هؤلاء في ذلك الوقت مشايخ آل كرم من بلدة إهدن.

وعندما فقد موارنة كسروان وجبل الشوف تنظيمهم العشائري الأصلي بتحولهم إلى فلاحين ومرابعين يعملون لحساب أسياد مُلّاك من المشايخ الموارنة أو الدروز، لم يعد في استطاعتهم أن يحافظوا على تضامنهم الاجتماعي كجماعة إلا بالتحول إلى كنيستهم بحثاً عن قيادة لهم. فمن التناقضات العجيبة أن الكنيسة المارونية في هذه المناطق، بكهنوتها ومؤسساتها الرهبانية، أصبحت أقوى مما كانت عليه في أي وقت في أرض مواطنها الأصلية في الشمال. وقد يفسر هذا، ولو جزئياً، سبب نقل البطاركة الموارنة في أيام بشير الثاني المقر الشتوي لإقامتهم ـ أي مقرهم الرئيسي ـ من قنوبين، في

منطقة بشري، إلى قرية بكركي، في كسروان، بإقامة صيفية أقصر مدى في دير قنوبين محتفظين في أول الأمر، ثم في دير الديمان القريب منه.

وفي كسروان، استخدم المشايخ من آل الخازن وآل حبيش نفوذهم لتأمين انتخاب أعضاء من هاتين الأسرتين بطاركة لفترة من الزمن. لكن أحد أبناء «العامة» في كسروان، وهو بولس مَسْعَد، نجح في العام ١٨٥٤ في الوصول إلى المنصب البطريركي في بكركي. وبعد ذلك فقدت أسرتا المشايخ في المنطقة السيطرة التي كانت لهما على تنظيم الكنيسة المارونية حتى ذلك الوقت.

وكما لاحظنا في الفصل السابق، ظهرت في تلك الأثناء طبقة من الموارنة الأثرياء بين أبناء «العامة» في كبريات القرى والبلدات في كسروان ومناطق الدروز، وكذلك في بيروت. ونتيجة لذلك بدأت تحصل تحولات اجتماعية بين الموارنة في المنطقتين. وجاءت الكنيسة تشجّع هذه التحولات بعد العام ١٨٥٤. وفي المناطق الدرزية كانت الطموحات السياسية المسيحية آخذة في التنامي حتى بدأت تضغط على الامتيازات التقليدية للمشايخ الدروز المحليين. وقد كان الكثيرون من هؤلاء يدينون بمبالغ كبيرة من المال لمتموّلين مسيحيّين استرهنوا منهم الكثير من أملاكهم مقابل القروض التي قدّموها لهم. وفي العام ١٨٥٨ بلغت الأمور ذروتها في كسروان، حيث ثار أبناء «العامة» ضد مشايخ آل الخازن وأجلوهم عن كسروان. ووقعت المنطقة لمدة سنتين تحت سيطرة فلاحين ثائرين مسلحين من أبناء القرى يقودهم «شيخ شباب» اسمه طانيوس شاهين، وهو رجل كان أصلاً يعمل في البيطرة. وعلى أثر نجاح «العامية» المارونية في كسروان بدأ موارنة مناطق الشوف بالتحرّك. وكان رجال كنيستهم يحثونهم على ذلك. فانبروا يستعدّون للقيام بثورات مماثلة ضد أسيادهم الدروز، مستمدين الشجاعة من أعدادهم. وكانت قد صارت لهم آنذاك الأكثرية الملحوظة بين سكان هذه المناطق. لكن الدروز سرعان ما توحدوا حول مشايخهم العشائريين المهددين، وتحركوا ضدّ مواطنيهم من الموارنة،

فأجهضوا الثورة المارونية التي خُطط لها في الأراضي الدرزية خلال أسابيع قليلة من العام ١٨٦٠، وذلك بسلسلة من المذابح المروعة.

باختصار، كانت الحقائق المتعلقة بواقع جبل لبنان في أيام العثمانيين تختلف كثيراً عن الصورة المثالية التي رسمها اليازجي الشاب في العام ١٨٣٢ للإمارة الوراثية الجيدة التنظيم، ذات البنية الإقطاعية الراسخة والعُرف الديواني الثابت. وفي نهاية العام ١٨٤١ كان جبل لبنان الشهابي قد زال من الوجود، كائنة ما كانت طبيعته. وخلال سنة من الزمن قسمت ترتيبات عثمانية إدارية جديدة الجبل إلى قائمقاميتين، إحداهما للنصارى والأخرى للدروز. ولم يعمل النظام الجديد في القائمقامية المسيحية، ذلك أن سلطة القائمقامين الموارنة المعينين اصطدمت بالمصالح الإقطاعية لآل الخازن المتمرسة في كسروان، وبطموحات القوة المتنامية لدى آل كرم في إهدن، وهم الذين برزوا في تلك الفترة على رأس الزعامات العشائرية في شمال لبنان. وكان الوضع كذلك في القائمقامية الدرزية حيث بقي القائمقام المعين مجرّد صورة، بينما بقيت أسر المشايخ الكبرى من زعماء الدروز، وهي المدعومة دوماً بمؤيديها العشائريين، حرة طليقة اليد في المحافظة على الصلاحيات الإقطاعية التي كان الشهابيون قد خصوها بها سابقاً.

وهكذا، بقيت الصورة المثالية التي جُعلت للبنان القديم في أيام الشهابيين راسخة في أذهان الموارنة وغيرهم من مسيحيي البلاد. بل إنها تلقت في العام ١٨٥٩، وللمرة الأولى، معالجة تاريخية خاصة في كتاب نشره في بيروت رجل من أسرة مارونية معروفة هو طنوس الشدياق، كان قد خدم العديد من الشهابيين ككاتب عندهم، ثم وُظّف لدى البعثات التبشيرية البروتستانتية الأميركية في بيروت كمعلم للغة العربية، وربما أيضاً كمدقّق للمطبوعات في «المطبعة الأميركية» التي كانت لهم هناك. وكان كتاب الشدياق من أوائل منشورات هذه المطبعة، وهو الكتاب الشهير بعنوان «أخبار الأعيان في جبل لبنان».

وكما فهم الشدياق تاريخ «ولاية» جبل لبنان (والولاية هنا بمعنى الانتداب السياسي العام، وليس بالمعنى المحدّد للولاية في المصطلح الإداري العثماني)، فقد بدأ هذا التاريخ في الأيام المبكرة للإسلام، عندما أقام أمراء ومقدّمو «المردة» حكمهم الوراثي بين موارنة شمال لبنان، بينما أقام العرب التنوخيون أسس الإمارة الدرزية في جبال الشوف. ويوضح الشدياق أن هؤلاء العرب التنوخيين كانوا يتحدرون من سلالة ملوك الحيرة المعروفين بالمناذرة. وكانت مملكة الحيرة في جنوب العراق من أهمّ ممالك العرب قبل الإسلام. ووصل هؤلاء العرب التنوخيون أولاً إلى منطقة الغرب، في أراضي بيروت الداخلية، كمستوطنين مسلمين عسكريين من العرب يعملون لحساب خلفاء بغداد العباسيين الأوائل. وكان أحدهم يسمى أرسلان. وقد أصبح أرسلان هذا مؤسساً للأسرة الأرسلانية التي استمرت في السيطرة على الغرب والمناطق المجاورة له، بما فيها بيروت، حتى العام ١١١٠ عندما استولى الفرنجة على المدينة وأعملوا السيف في رقاب أهلها. واستقر من بقي على قيد الحياة من آل أرسلان في بلدة الشويفات، في الغرب الأدنى وعلى مسافة قريبة من بيروت، حيث حافظ أمراء هذه العائلة على مقاطعة خاصة بهم على مدى القرون التالية. وفي العام ١٨٤٣ عاد الأرسلانيون إلى الظهور على المسرح السياسي عندما عُيّن بعضهم على قائمقامية الدروز. واعتبر الشدياق هذا انبعاثاً لولايتهم الأولى بعد انقطاع دام سبعة قرون.

وبعد العام ١١١٠ انتقلت ولاية الغرب، كما يقول الشدياق، من الأرسلانيين إلى أسرة أخرى من عشائر تنوخ أسسها أمير يدعى بحتر. وسمى الشدياق هذه الأسرة الجديدة بالتنوخيين. ولتجنب التشويش فإننا سنسميهم البحتريين. وبقي هؤلاء البحتريون أمراء للغرب طيلة عهد الفرنجة وعهد المماليك من بعده. وقد ارتبطوا بالمماليك وتقرّبوا منهم، ووطدوا أقدامهم في بيروت أيامهم. وعندما وصل العثمانيون لفتح الشام قاتل البحتريون إلى جانب المماليك، وبالتالي فإنهم فقدوا ولايتهم في العام ١٥١٦ عندما هزم العثمانيون المماليك واستولوا على بلاد الشام.

في هذه الأثناء، وخلال الحروب بين المسلمين والفرنجة، كان ملوك دمشق المسلمون قد أرسلوا مستوطنين عسكريين عرباً جداً إلى منطقة الشوف، في الأراضي الداخلية لصيدا التي كانت خالية من السكّان في تلك الأيام كما يقول الشدياق. وأعطى ملوك دمشق هؤلاء المستوطنين الجدد أوامر بحراسة المنطقة من تعديات الفرنجة. وكان بين هؤلاء المستوطنين أسلاف للعديد من أسر المشايخ الدرزية المعروفة. وكان على رأس هؤلاء المستوطنين الأمراء من آل معن. وأجرى حكام دمشق في تلك الأيام توطيناً مماثلاً لعشائر عربية في وادي التيم، عند السفوح الغربية لجبل الشيخ المقابل للشوف من الشرق. وكان يقود هؤلاء المستوطنين الأمراء من آل شهاب. وقد تعاون الأمراء المعنيون والأمراء الشهابيون المرّة تلو المرّة في قتال الفرنجة. وكذلك فإنهم أخذوا بالتصاهر فيما بينهم منذ وقت مبكر، مما خلق رابطة قرابة قوية بينهم.

وفي العام ١٥١٦، عندما اختار البحتريون في الغرب الوقوف إلى جانب المماليك ضد الغزاة العثمانيين، تطوع المعنيون، حسب الشدياق، للقتال مع العثمانيين. وما إن استولى هؤلاء على الشام حتى أعطوا المعنيين ولاية الجبل الدرزي التي كانت حتى ذلك اليوم للبحتريين، وذلك مكافأة لهم على الدعم الذي قدموه لهم. وخلال قرن من الزمن نجح المعنيون، في عهد الأمير فخر الدين، في وضع جبل لبنان بكامله تحت حكمهم، بعد أن تمّت لهم السيطرة على كسروان والمناطق الشمالية من لبنان. وعندما انطفأت السلالة المعنية بموت الأمير أحمد في العام ١٦٩٧، اتفق أعيان لبنان ـ دروزاً وموارنة ـ على أن يخلفهم أقاربهم الشهابيون على ولاية البلاد. وهكذا بدأت ولاية الشهابيين في جبل لبنان، واستمرت بلا انقطاع حتى العام ١٨٤١.

هذه هي رؤية الشدياق للتطور التاريخي لجبل لبنان كإمارة وراثية في ظل تتابع من الأسر الحاكمة. وقد جاءت هذه الرؤية واضحة ومقنعة في الظاهر. واستمر الباحثون في تاريخ لبنان يقبلون بها حتى وقت قريب،

عندما ظهر جيل جديد من الباحثين المدربين على المناهج التاريخية الحديثة، فبدأ هؤلاء يعيدون النظر في هذه الرؤية من خلال تفحص أكثر دقة للمصادر، ومن خلال التنقيب في المادة التاريخية العثمانية المتوفرة والمتعلقة بجبل لبنان، بما فيها محفوظات الدولة العثمانية في استامبول. ومن هذه المحفوظات الـ «طابو دفتري»، أي السجل العثماني العقاري، وقد قام بدرسه عدنان البخيت، من الجامعة الأردنية، فيما يتعلق منه بأجزاء مختلفة من جبل لبنان. ومنها أيضاً الـ «مهمّة دفتري»، أي السجل العثماني الديواني، وقد استغلّه عبد الرحيم أبو حسين، من الجامعة الأميركية في بيروت، في دراسة قام بها للزعامات الإقليمية في الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ومن خلال هذه الدراسات وغيرها بدأ يظهر بوضوح متزايد أن رؤية الشدياق لتاريخ جبل لبنان، وهي المقبولة بقيمتها الظاهرة لأكثر من مئة سنة، ليست مليئة بالتناقضات والثغرات الداخلية فحسب، بل هي غير صحيحة أساساً. إذاً، ما حقيقة الأمر؟

يبدو أن جبل لبنان كان مأهولاً بالعشائر العربية، وبكثافة، منذ ما قبل الإسلام، مثله في ذلك مثل ما كانت عليه بالتأكيد أجزاء ريفية أخرى كثيرة من الشام. ومع مجيء الإسلام قبلت عشائر كسروان وجبال الشوف الدين الجديد وأسلمت. لكن إسلام هذه العشائر، مثله مثل إسلام العشائر في أرياف أخرى من الشام، مال على ما يبدو، ومنذ البداية، إلى أن يكون مخالفاً لإسلام الدولة. وهكذا، صار للتشيّع على المذهب الاثني عشري أن يسيطر على كسروان، وأن تصير له الهيمنة على العشائر العربية المسلمة في منطقة بعلبك ووادي البقاع، وكذلك على العشائر المثيلة لها في جبل عامل في الجنوب اللبناني. أما التشيّع الإسماعيلي فيبدو أنه انتشر بصيغته الأكثر تطرفاً في جبل الشوف ووادي التيم. وبدءاً من القرن التاسع وصلت بدعة القرامطة إلى الشام ونفذت إلى وادي البقاع، وربما إلى الشوف أيضاً، بعدما كانت قد ظهرت في البداية بين عشائر جنوب العراق وشرق شبه جزيرة العرب. ومن الباحثين من يعتقد بأن القرامطة من غلاة الإسماعيلية. وفي المصادر الإسلامية المعاصرة لحركتهم ما يشير إلى أن

طائفتهم تطوّرت أصلاً ليس من الإسماعيلية بل من فريق آخر من الشيعة عرف بـ «الكيسانية». ولعلّ القرامطة كانوا على نوعين أصلاً، أحدهم إسماعيلي والآخر كيساني.

وكان الخلفاء الفاطميون الإسماعيليون في مصر هم الذين تصدّوا أخيراً لبدعة القرامطة في الشام وقضوا عليها هناك. وقد استكمل ذلك عندما وصل الحاكم بأمر الله (٩٩٦ - ١٠٢١) إلى عرش الخلافة في القاهرة. وبموجب العقيدة الشيعية الإسماعيلية كان كل خليفة من الخلفاء الفاطميين يعتبر في زمانه فوق مستوى البشر بطريقة ما، بصفته الإمام الحقّ المعصوم. ومثل هذا الإمام يتمثّل في شخصه شيء من «حدود» الذات الإلهية. والإمام الحق يعتبر معصوماً في جميع المذاهب الشيعية. ولكن الإسماعيلية - وخصوصاً الغلاة منهم - ذهبوا إلى أبعد بكثير من هذا الاعتقاد. أضف إلى ذلك قولهم بـ «الحدود» في الذات الإلهية، وهي في الأساس «العقل» و «النفس» و «الكلمة»، ويضاف إليها إثنان أو أربعة أو ستة «أجنحة» أخرى - حسب المذهب - وهي أيضاً من «الحدود». وواحد من الحدود الأساسية يتمثل بشخص الإمام القائم في كلّ زمن.

وخلال عهد الحاكم بأمر الله طور فريق من الإسماعيلية في القاهرة عقيدة خاصة حول شخص هذا الخليفة بالذات. وقالوا بأن شخصه الحي يعبر عن واقع وحدة الله التي تتوحّد فيها جميع الحدود - وهي بالنسبة إليهم خمسة. وأطلق هذا الفريق الجديد من الإسماعيلية على نفسه اسم «الموحدين». لكن أتباع عقيدة «الموحدين» عرفوا تاريخياً باسم «الدروز»، وذلك لأسباب يطول شرحها، ولا لزوم لإثباتها هنا، خصوصاً وأنها قد تكون غير ثابتة أصلاً.

ولأن العقيدة الدينية الدرزية مثلت هذا الابتعاد الجذري عن كل الأشكال المعهودة للإسلام، السنية منها والشيعية، فقد أبقيت سرّاً بين القائلين بها. وإذ فشلت هذه العقيدة في اجتذاب ما يكفي لها من الأتباع

في مصر قام مؤسسوها، بدءاً من حوالى العام ١٠١٧، بنشر دعوتهم في الشام بين العشائر العربية المحلّية التي كانت أصلاً على مذهب الإسماعيلية، أو على مذهب القرامطة. ومن بين المناطق الشامية التي نجحت فيها هذه الدعوة منطقة جبل الشوف في جنوب لبنان، ووادي التيم في جبال لبنان الشرقية. وبعد عقود قليلة توقفت الدعوة وأغلقت أبواب التحوّل إلى العقيدة الجديدة.

وكان بين زعماء العشائر الذين وجه إليهم مؤسسو الدعوة الدرزية إحدى رسائلهم في العام ١٠٢٦ زعيم عشيرة من التنوخيين يقيم في قرية البيرة في الغرب، التي توجد خرائبها اليوم خارج بلدة سوق الغرب المشرفة على بيروت. وكان التنوخيون، تاريخياً، عبارة عن ائتلاف قبلي من جنوب الجزيرة العربية نزح شمالاً ليستقرّ في جنوب العراق في القرن الثالث للميلاد. ومن هذا الائتلاف قبيلة لخم التي صار رؤساؤها ملوك الحيرة بالعراق. ومن لخم أيضاً عشائر استقرّت في فلسطين. ولذا، فمن المحتمل جداً أن تكون قبائل وعشائر أخرى من تنوخ قد استقرّت، ومنذ ما قبل الإسلام، في أجزاء مختلفة من الشام ومن العراق. ومن غير المحتمل، من ناحية أخرى، أن يكون تنوخيو البيرة في هضاب الغرب متحدرين فعلاً من ملوك الحيرة، وهو ما يبدو أنهم كانوا يدّعونه.

والرسالة التي تسلّمها أمير البيرة التنوخي من أوائل دعاة الدرزية في العام ١٠٢٦ ما زالت محفوظة في الكتابات الدرزية الأصلية. ومع ذلك، لا يعرف شيء عن هذا الأمير أو عن أسرته وعشيرته في تلك الأيّام. غير أن هذا الأمير كان من أجداد الأمير بحتر التنوخي الذي بدأ أمره يتعاظم في منطقة الغرب من جبل الشوف في العام ١١٤٧. وهذه هي السنة التي تقدمت فيها جيوش الحملة الصليبية الثانية من فلسطين باتجاه دمشق، فأخفقت في الاستيلاء على المدينة وسحقت فلولها وهي في طريق الانسحاب.

وكان الفرنجة قد استقروا منذ العام ١١١٠ في بيروت وصيدا. ومن صيدا تمّت لهم السيطرة على منطقة الشوف ، وهذا ما تشير إليه

محفوظات المملكة اللاتينية بالقدس. لكن الفرنجة لم يتمكنوا من الوصول من بيروت إلى بلاد الغرب الجبليّة الوعرة، حيث قاد الأمير بحتر مقاومة محلية عنيفة. وفي العام ١١٤٧، وهو عام الحملة الصليبية الثانية المذكورة، تسلّم بحتر من ملك دمشق منشوراً يحثه على متابعة مناهضته للفرنجة وعلى منعهم من الدخول إلى الغرب. وفي المقابل، تم الاعتراف به أميراً على الغرب، في نصّ هذا المنشور نفسه، واعتبرت تلك المنطقة بكاملها «إقطاعاً» له. وفي مصطلح تلك الأيام كان «الإقطاع» بمثابة حق ممنوح للأمراء العسكريين (ويسمّون اليوم بالضباط) بتحصيل الضرائب المفروضة على قرى أو مناطق معينة كجزء رئيسي من التعويض عن خدماتهم.

وتاريخ بحتر وذريته، بدءاً من تلك السنة، معروف بشكل متكامل من خلال مؤلفات اثنين من المؤرخين الدروز. الأول من سلالة بحتر، توفي في حوالى العام ١٤٣٥، وهو الأمير صالح بن يحيى. وكان صالح هذا توّاقاً إلى تسجيل فِعال أجداده، فجمع كل ما استطاع العثور عليه من معلومات خاصة بهم. وكانت هناك تحت تصرفه كمية كبيرة من محفوظات العائلة التي أورد محتوياتها حرفياً في مؤلفاته. وأما المؤرخ الدرزي الثاني لآل بحتر فهو أحمد بن حمزة بن سباط. وكان كاتباً خدم الأسرة البحترية في أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، وكان مؤتمناً على محفوظاتها. وكتب ابن سباط تاريخاً يوجز مؤلف صالح بن يحيى ويضيف إليه من المعلومات والأخبار ما يصل حتى العام ١٥٢٣، أي، قبل وفاة ابن سباط بقليل.

بقي تاريخ صالح بن يحيى مجهول الوجود حتى تمّ اكتشاف المخطوطة الأصلية منه بين مخطوطات اللوفر في باريس، في أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت الأسرة البحترية تحافظ على هذا التاريخ كسرّ من أسرارها. وأما تاريخ ابن سباط، فكتب أصلاً للاستعمال العام. وكان

البطريرك الدويهي أول من اعتمد عليه بين المؤرخين الموارنة في روايته لتاريخ الجبل الدرزي. وكذلك فقد أخذ الشدياق عنه الكثير.

ويتضح من كتابات هذين المؤرخين الدرزيين ـ صالح بن يحيى وابن سباط ـ أن البحتريين لم يكونوا في زمانهم أسرة تتوارث الحكم في الغرب، الجيل بعد الجيل. بل جُلّ ما في الأمر أنهم كانوا في أيامهم أبرز عائلة بين أعيان تلك المنطقة. وبدءاً من العام ١١٤٧ اتبعت هذه الأسرة سياسة تقوم على المحافظة على علاقات وثيقة مع أي نظام إسلامي يقوم في دمشق، ومنحت ولاءها الأول لقضية الإسلام السني. وكان هذا الولاء يتذبذب بين الحين والآخر مع تذبذب أحوال الحكم الإسلامي السنّي في المنطقة بين القوّة والضعف، أو بين الوحدة والانقسام. وهذا ما حصل، مثلاً، بعد العام ١٢٥٠، عندما كان مماليك مصر يراهنون على هيمنة إسلامية سنّية لهم موجهة ضد الملوك الأيّوبيين في الشام، فوجد البحتريون أنفسهم في حيرة حول الجانب الذي عليهم أن ينحازوا إليه. وعندما قرروا في النهاية الوقوف إلى جانب المماليك أرسل الملك الأيوبي في دمشق حملة عسكرية لتأديبهم في العام ١٢٥٦، فنهبت قراهم في الغرب وخرّبت عدداً منها. وفي وقت لاحق، عندما استقر المغول في بلاد فارس، وأخذوا بغداد في العام ١٢٥٨، ثم تابعوا سيرهم لغزو الشام واحتلال دمشق في السنة التالية، قرر البحتريون توزيع صفوفهم بين المغول والمماليك. وفي معركة عين جالوت، قرب بحيرة طبرية، حيث تمكن المماليك في العام ١٢٦٠ من إلحاق الهزيمة بالمغول وإخراجهم من الشام، كان هناك بحتريون يقاتلون بين مهرة الرماة، في صفوف المغول وفي صفوف المماليك على حد سواء. وبعد العام ١٢٦٠ ألزم البحتريون أنفسهم أخيراً بخدمة المماليك وحدهم، ولكن هؤلاء ظلوا يشكون في ولائهم طيلة بقاء الفرنجة في ساحل الشام. ولقد سجن ثلاثة من زعماء الأسرة بين العامين ١٢٧٠ و ١٢٧٧، كما أن الإقطاعات البحترية في الغرب ألغيت برمّتها في العام ١٢٨٣. ولم يقبل المماليك بعودة البحتريين إلى خدمتهم ثانية إلا

بعد أن استكملوا استعادة الساحل الشامي من أيدي الفرنجة في العام ١٢٩١.

عُيّن البحتريون هذه المرة أعضاءً في ما كان يسمى بـ «جند الحَلْقة» (وهم الفريق من الخيّالة المحليّين الملحقين بالمماليك) كأمراء من رتب مختلفة. ومنح كلّ أمير من الأسرة إقطاعاً صغيراً مناسباً لرتبته. وصارت واجباتهم العسكرية محددة بدقة، إذ كان عليهم أن يساعدوا في الدفاع عن بيروت ضد الهجمات التي قد تُشنّ عليها من البحر، والقيام بحراسة مرفئها المهم بالتعاون مع القيادة العسكرية للمماليك في بعلبك. ولهذا اضطّر البحتريون إلى الإقامة في بيروت أثناء قيامهم بالخدمة. أما خارج الخدمة فكانوا يعودون إلى بيوتهم في هضاب الغرب، في قرى عبيه وعيناب وعرمون.

وما إن استقر البحتريون في بيروت حتى أصبح أقوى الأمراء منهم من كبار الأثرياء. وجاء ثراؤهم هذا على ما يظهر من حصولهم على حصص من تجارة التوابل عبر مرفأ المدينة الزاهر. وامتلك هؤلاء البحتريون الأثرياء في هضاب الغرب بساتين زيتون واسعة كانوا يصنعون من زيتها صابوناً يسوّقونه محلّياً وفي الخارج عن طريق التصدير. وفي النصف الأول من القرن الرابع عشر بنى الأمير الأكبر بينهم، وهو المعروف بناصر الدين الحسين (توفي عام ١٣٤١)، قصراً لنفسه في بيروت وآخر في الجبل، في قرية عبيه. وكان له بلاط في كلٍّ من القصرين كما لو كان أميراً حاكماً، فزاره العديد من شعراء ذلك العصر مادحين، وقد جذبهم إليه سخاؤه. ولهذا الأمير البحتري الكبير ترجمة في كتابين من كتب الطبقات التي تحدّثت عن أعيان ذلك العصر، وفي ذلك وحده ما يؤكدّ الرتبة الاجتماعية العالية التي تمتّع بها في زمانه. ومع ذلك، فإن ناصر الدين في الواقع لم يكن من الناحية الرسمية أكثر من ضابط «حلقة» من مرتبة متوسطة. وكذلك كان أبناؤه من بعده، حتى حُلّ فريق «جند الحلقة» وزال من الوجود نهائياً في وقت لاحق من القرن نفسه.

وفي العام ١٣٨٩، عندما أطيح بالسلطان برقوق مؤسس دولة المماليك البرجية بمصر، بقي البحتريون على إخلاصهم لهذا السلطان وهو سجين بالكرك (أنظر الفصل السابق). وكان التركمان في كسروان يعارضون برقوق ويؤيدون المماليك البحرية أعداءه. وهذا حداهم على مهاجمة الغرب حيث نهبوا ودمروا بعض قرى البحتريين خلال الأشهر المضطربة التالية. ولما استعاد برقوق عرشه في العام ١٣٩٠ أرسل إلى كسروان قوة لإخضاع التركمان فيها وقتل زعمائهم، وشارك البحتريون في الحملة. وحتى ذلك الوقت كان زعماء التركمان في كسروان المنافسين الرئيسيين للأمراء البحتريين في بيروت، ولكن بريقهم خبا بعد هذه الحملة التأديبية التي تعرّضوا لها، بينما أمطر برقوق وخلفاؤه من السلاطين البرجية البحتريين بالمنح والعطايا. وخلال القرن التالي، وحتى الفتح العثماني، عين إثنان من آل بحتر على الأقل ولاة لبيروت، ومن المؤكد أن أحدهما، وهو المدعو الأمير عز الدين صَدَقَة، تولى ولايتي بيروت وصيدا معاً لفترة من الزمن. والأمير صَدَقَة هذا هو ابن عم الأمير صالح بن يحيى المؤرّخ، عاصره وذُكر في تاريخه.

أمّا تاريخ المعنيين في منطقة الشوف، فلا يعرف شيء عنه ما قبل أواخر القرن الخامس عشر. ويظهر أن آل معن كانوا في الأصل أسرة من «المقدمين» المحليين أو من زعماء المنطقة، يملكون أهم القرى فيها. وفي العام ١٤٩٤ بنى أحدهم، ويدعى فخر الدين عثمان، مسجداً في دير القمر، ربما تقرّباً من دولة المماليك، علماً بأن الدروز لا يمارسون العبادة بالمساجد. وكان فخر الدين عثمان هذا نفسه قد انخرط ذات مرة في انتفاضة ضد المماليك في وادي البقاع أدت إلى سجنه لفترة ما في دمشق. وعندما فتح العثمانيون الشام كان المعنيّون من بين زعماء المناطق الشامية الذين كان ينظر إليهم بعين الشكّ، وليس بأقل مما كان ينظر إلى البحتريين المعروفين بتأييدهم للمماليك. والمؤكد هو أن المعنيين لم يحاربوا مع العثمانيين ضد المماليك في العام ١٥١٦، وأن العثمانيين لم

يكافئوهم بمنحهم الإمارة على الجبل الدرزي الذي انتزع آنذاك من البحتريين. فأولاً، لم تكن هنالك أية إمارة درزية بمعنى الإمارة الوراثية لكي تؤخذ من أسرة وتعطى لأسرة أخرى. بالإضافة إلى هذا، وفيما يتعلق بأرباب الدولة العثمانية في تلك الأيام، فإن هؤلاء لم يكونوا يرون أي درزي أهلاً للثقة. وهكذا، فإن قصة الشدياق حول أن المعنيين حلوا محل البحتريين كأمراء لبلاد الدروز في العام ١٥١٦ ليست إلا مجرد اختراع، وإن كان الشدياق نفسه ليس صاحب الاختراع. والواقع أن أول مؤرخ معروف أشار إلى هذا التوالي المزعوم من البحتريين إلى المعنيين في إمارة الدروز هو حيدر شهاب (توفي عام ١٨٣٥)، ابن عم بشير شهاب الثاني وأحد الشهابيين الذين وظفوا الشدياق عندهم. ويبدو أن الشهابيين، أو أنصارهم من الموارنة، كانوا قد اخترعوا القصة في وقت سابق لكي يوفروا للنظام الشهابي في لبنان، كخلف للنظام المعني، شرعية عثمانية تعود بتاريخها إلى أوّل أيام العهد العثماني في الشام.

بقي المعنيون على مدى الجزء الأكبر من القرن السادس عشر مجرد «مقدّمين» في الشوف، وسيطر أعضاء مختلفون من الأسرة على قرى مختلفة، ولكن كمتغلِّبة محليين أكثر منه كزعماء عشائريين. وأما الزعماء العشائريون الفعليون في هذه المنطقة، كما في سائر بلاد الدروز، فكانوا المشايخ المترئسين لتجمعات العشائر الدرزية المختلفة. وكان بإمكان هؤلاء أن يكونوا أصدقاء أو أعداء للمقدمين المعنيِّين، حسب الظروف.

في القرن السادس عشر أدت الأوضاع السائدة إلى أن تتجمع العشائر الدرزية حول قيادة المعنيين. وكان الحكم العثماني الحديث الوجود في الشام بين العامين ١٥١٦ و ١٥٢١ قد وُوجه بمقاومة ملحوظة من قبل العناصر السياسية المحلية التي كانت موالية في السابق للمماليك. وجرت أيضاً محاولة فاشلة في تلك الأيام لإعادة بعث نظام المماليك في دمشق. ويتضح من وثائق البندقية التي تعود إلى تلك الفترة أن هذه الدولة من إيطاليا، وهي الصديقة القديمة للمماليك وشريكتهم في الأعمال، لم

تكن سعيدة بقضاء العثمانيين على دولة المماليك. وكان وكلاء البندقية في الشام يتعاطفون بقوة مع المقاومة المحلية للعثمانيين، ويبدو أنهم بدأوا بتزويد العناصر المنخرطة في هذه المقاومة ـ ومعظمها من العشائر ـ بأسلحة نارية كانت في تلك الأيام عبارة عن بواريد. وحتى اليوم، ما زال الاسم العربي للبارودة هو «البندقية»، ربّما نسبة إلى مدينة البندقية.

ويتضّح من العمل الذي أنجزه عبد الرحيم أبو حسين في دراسته للوثائق العثمانية العائدة إلى تلك الفترة أن عشائر لبنان استمرت في تسلم شحنات الأسلحة النارية من قبرس حتى استولى العثمانيون في العام ١٥٧٠ على هذه الجزيرة التي كانت قبل ذلك للبندقية. ويتّضح أيضاً من الدراسة ذاتها أن هذه الأسلحة كانت تفوق في النوعية الأسلحة المشابهة الموجودة لدى الجيش العثماني، مما أثار قلقاً كبيراً لدى الدولة العثمانية. وعندما استكمل العثمانيون فتح قبرس تحولت ترسانة البندقية التي كانت موجودة في الجزيرة إلى جبل لبنان بكاملها، وكان الدروز بين المتلقين الرئيسيين للأسلحة من هذه الترسانة. وكان على العثمانيين أن يعملوا أولاً على نزع السلاح من هؤلاء الدروز إذا ما أرادوا تدعيم حكمهم في الأجزاء الساحلية الاستراتيجية من الشام. وتكرر بين العامين ١٥٢٣ و ١٥٨٦ إرسال الحملات العثمانية إلى جبال الشوف لهذا الغرض، وقد تتابع عدد من مقدمي آل معن في قيادة المقاومة الدرزية لهذه الحملات. ومن المعروف أن العثمانيين قبضوا في حوالى العام ١٥٤٤ على أحد هؤلاء المقدمين وقطعوا رأسه. وأن آخراً يدعى قرقماز واجه الموت بطريقة ما في العام ١٥٨٦ عندما هرب من آخر الهجمات العثمانية وأعتاها.

ويبدو أن العثمانيين نجحوا أخيراً في إخضاع بلاد الدروز في تلك السنة. لكن سرعان ما بدأ العثمانيون يواجهون في الشام مشكلة من نوع آخر. فمنذ السنوات الأولى لذلك القرن كانت الدولة الصفوية الناشئة

آنذاك في بلاد فارس قد بدأت تفرض المذهب الشيعي الاثني عشري على أتباعها. وفي تلك الأيام كان كبار رجال العلم بين الشيعة الإثني عشرية في العالم الإسلامي ينشطون في قرى جبل عامل، من بلاد صفد جنوب الشوف. فاستدعى الصفويون عدداً من هؤلاء العلماء للذهاب إلى بلاد فارس وتوفير الإرشاد الديني للشعب هناك. ومنذ البداية كان الصفويون، المسيطرون أصلاً على العراق، في حالة حرب مع العثمانيين. وفي العام ١٥٢٤، عندما فتح العثمانيون بغداد واستولوا على العراق، عرفت المملكة الصفوية في بلاد فارس فترة من التراجع. لكن في العام ١٥٨٧، ومع وصول الشاه عباس الأول (عباس الكبير، توفي ١٦٢٩) إلى العرش الفارسي، بدأت الدولة الصفوية تستعيد قوّتها، وبعد ذلك بقليل استؤنفت الحروب بين الصفويين والعثمانيين.

وكان باستطاعة الصفويين، وهم في حالة الحرب هذه مع الدولة العثمانية، أن يستخدموا النفوذ الذي صار لهم بين الشيعة في الشام ـ سواء في سنجق صفد أو في ناحية بعلبك ـ كجزء من استراتيجيتهم. ويبدو أنهم كانوا في ناحية بعلبك على اتصال سري ـ منذ أمد ـ بالأمراء المحليين من آل حرفوش، الذين كان العثمانيون يعهدون إليهم عادة بإدارة الناحية. ومع انبعاث القوة الصفوية في بلاد فارس بدأ أمراء آل حرفوش يحاولون مد نطاق نفوذهم إلى بلدة مشغرة الاستراتيجية في أقصى جنوب وادي البقاع. ولا شك أنهم كانوا بذلك يريدون تأمين اتصال مباشر من هناك مع زملائهم الشيعة في جبل عامل. وكان العثمانيون مصرين على منع إقامة مثل هذا الاتصال، وظلوا على يقظة تجاه الشيعة سواء في بعلبك أو في جبل عامل. وهذا ما يبدو واضحاً، للمرة الثانية، من خلال الدراسة التي أجراها أبو حسين للوثائق العثمانية المتعلقة بتلك الفترة. وللتخفيف من الخطر الشيعي الكامن في هذه المناطق الشيعية من الشام التفت العثمانيون إلى آل معن في الشوف، بعد أن كان هؤلاء قد تأدّبوا على أثر الحملة العثمانية الناجحة التي اجتاحت بلادهم في العام ١٥٨٦. ووقع اختيار العثمانيين على فخر الدين معن، وهو ابن «المقدم» قرقماز الذي مات أثناء تلك

الحملة. وفي حوالى العام ١٥٩٠ عين فخر الدين هذا «أمير لواء» على سنجق صيدا الذي ضُمّ إليه سنجق بيروت في وقت لاحق. وفي العام ١٥٩٨، ومع اندلاع الحرب الثانية بين الصفويين والعثمانيين، عين فخر الدين كذلك «أمير لواء» على سنجق صفد، مما منحه سيطرة مباشرة على شيعة جبل عامل الموالين للصفويين.

منذ العشرينات من القرن الحالي، درج اللبنانيون على التحدث عن فخر الدين معن بوصفه كان في وقته «أمير لبنان»، ورأوا فيه المؤسس الأول للدولة اللبنانية. وهذا مما يتعلّمونه في المدارس. ومن المؤكد أن فخر الدين سيطر في آخر عهده على كامل الأراضي التي تشكل لبنان اليوم، بما فيها جميع المناطق المارونية. وكان هو الذي قضى على المقدمية المارونية في بشرّي في العام ١٦٢١، عندما اعتقل آخر المقدّمين هناك وأغرقه في نهر قاديشا. لكن طموحات فخر الدين السياسية في الشام ذهبت إلى أبعد بكثير من حدود جبال لبنان. وكان جبل الشوف قد بقي خلال عهده المركز الأساسي لقوته. ولكن السيطرة التي كانت له على سنجق صفد، وكذلك على سنجق عجلون وأجزاء أخرى من شرق الأردن، كانت من الناحية السياسية، بالنسبة إليه، بمثل أهمية السيطرة على سنجقي بيروت وصيدا، أو على كافة النواحي الجبلية من سنجق طرابلس في إيالة طرابلس.

ويبرز هذا الأمير في حوليات الشام في العهد العثماني كشخصية متألقة على كافة المستويات. وبغض النظر عن طموحاته السياسية، فقد كان فخر الدين رجلاً مستنيراً في عصر كان يصعب فيه العثور على مثله في العالم العثماني. ولقد ازدهرت بيروت وصيدا وعكا في ظل حكمه كما ازدهرت أراضيها الداخلية الجبلية. ومن مآثر فخر الدين أنه استدعى خبراء من إيطاليا لمساعدته في تحديث الزراعة المحلية. وكان أول من عمل على ترويج الحرير كمحصول محلي له أسواق عالمية جاهزة. وعندما زار أحد الرحالة الإنكليز بيروت في العام ١٦٩٧ ورأى البقايا المتهافتة للمباني

والحدائق العامة التي أنشأها فخر الدين في تلك المدينة، لم يتمالك نفسه عن القول إن هذا الأمير العظيم، الذي مات منذ عقود عدة، كان رجلاً «فوق مستوى العبقريّة التركية المعهودة».

لكن فخر الدين لم يكن في عهده أميراً على وطن لبناني، كما أنه لم يؤسس دولة لبنانية. وهو يظهر من خلال دراسات عدنان البخيت كزعيم محلّي قوي من الشام أعطاه العثمانيون فرصة لإخضاع القيادات والزعامات الإقليمية الأخرى في البلاد لحسابهم، ثم قضوا عليه، في النهاية لإفساح المجال أمام سيطرة أقوى للدولة العثمانية على الإيالات الشامية. وإنجازه السياسي الوحيد الذي كتب له الدوام هو ذلك التكافل الفريد من نوعه الذي تم تحت رعايته بين موارنة كسروان ودروز جبل الشوف. ولقد جرب العثمانيون بعد سقوطه، وبطرق مختلفة، كسر هذا التكافل، ولكن جميع جهودهم في هذا الاتجاه جاءت فاشلة. وفي النهاية، وبعد انتزاع سناجق بيروت وصيدا وصفد من إيالة دمشق، وإعادة تشكيلها في العام ١٦٦٠ كإيالة صيداوية قائمة بذاتها، عاد العثمانيون إلى المعنيين ممثلين بشخص الأمير أحمد، حفيد شقيق فخر الدين، وعهدوا إليه في العام ١٦٦٧ بالتزام النواحي الجبلية الخمس لسنجقي صيدا وبيروت، وهي الشوف والجرد والغرب والمتن وكسروان. وهكذا بدأ عملياً تاريخ التدبير الذي صار المؤرخون يسمّونه «الإمارة اللبنانية»، وهو تعبير لم يستعمله أحمد معن أو أي من خلفائه الشهابيين، باستثناء آخرهم، لوصف ذلك التدبير.

وقد مر في الفصول السابقة ما يكفي حول طبيعة الحكمين المعني والشهابي للأجزاء المختلفة من جبل لبنان بين العامين ١٦٦٧ و ١٨٤١ كالتزام عثماني، أي كتعهّد محلّي لجباية الضرائب. ولم يكن هذا الالتزام ليرقى إلى مستوى الإمارة الوراثية إلا في أذهان الأنصار المسيحيين للملتزمين المعنيين والشهابيين. وأما الدروز، فإنهم اعترفوا بهؤلاء الملتزمين كما كانوا عليه فعلاً، حتى عندما كانوا على اتفاق سياسي معهم، لكنهم لم يذهبوا إلى أبعد من ذلك. فالدروز ، خلافاً للمسيحيين،

لم يعترفوا بالمعنيين والشهابيين في أي وقت كأمراء وراثيين عليهم، أو كسلالتين من الأسر الحاكمة على إمارة مشروعة اسمها «جبل لبنان».

ومع ذلك، تبقى الحقيقة القائلة بأن الشهابيين، وبدءاً من العام ١٧١١، أدخلوا نظاماً فريداً للمقاطعات الضريبية في جبال الشوف وكسروان، ثم في شمال لبنان بعد ذلك، مما أعطى نظامهم طابعاً خاصاً ضمن النظام العثماني الأوسع. ومما لا شك فيه أن الأمراء الشهابيين كانوا يُعَيَّنون كملتزمين لأراضيهم على أساس سنوي، وأن موقعهم كان هشاً من هذه الناحية، وبشكل مستمر. ومع ذلك أيضاً، ومهما كان اتساع رقعة الأرض التي كانت في عهدتهم، فإنهم تمكنوا حتى العام ١٨٤١ من إبقاء مكانتهم على رأس تراتب هرمي إقطاعي جمع الأجزاء المختلفة من جبل لبنان بعضها إلى البعض الآخر، وإلى حد ما بالطريقة التي وصفها اليازجي في مقاله في العام ١٨٣٢. وفي ظل حكمهم تعاون مشايخ المقاطعات المختلفة والدروز منهم والموارنة، وعملوا معاً. حتى المشايخ الدروز الذين كانوا يعارضون النظام الشهابي بقوة لم يكونوا يرون بديلاً مقبولا عنه، على الرغم من رغبتهم في استبداله.

إنَّ ما يعرف بإمارة الشهابيين بعد العام ١٧١١ كان متشابهاً إلى حدّ كبير مع الإمارات الوراثية ذات الشرعية التقليدية، وإن لم يكن في الواقع إمارة من هذا النوع. والمؤكد هو أن هذه الإمارة الشهابية لم تكن استمراراً لإمارة الجبل الدرزي التي تعود في تاريخها إلى أبكر عهود الإسلام. كما أنها لا تعود في تاريخها إلى فترة الفرنجة والمماليك، ولا إلى زمن الفتح العثماني. ومن ناحية أخرى، فإنها كانت السلف التاريخي لمتصرفية جبل لبنان التي أنشئت في العام ١٨٦١، والتي أصبحت بدورها السلف التاريخي للجمهورية اللبنانية الحالية. ومؤرخو لبنان الذين يكتفون بهذه النظرة الواقعية إلى دور عهد الإمارة في تاريخ البلاد هم على حق.

الفصل السابع

الوطن الملجأ

كان هنري لامنس (توفي عام ١٩٣٧) أباً يسوعياً من أصل فلمنكي، أستاذاً للدراسات الشرقية في جامعة القديس يوسف اليسوعية التي تأسّست في بيروت في العام ١٨٧٥. وكان عالماً غزير الإنتاج، واسع الخيال، وواحداً من أبرز مستشرقي أيامه، إلا أنه كثيراً ما كان يؤخذ عليه إطلاق العنان للأحكام المسبقة والحدس في أبحاثه. ولقد كان لتفكير لامنس تأثير كبير على تلاميذه، وبين هؤلاء جيل من المسيحيين - وخصوصاً الموارنة - الذين عهد إليهم الفرنسيون، وفي حالات كثيرة بناءً على توصية شخصية منه، بحكم لبنان وإدارته بعد العام ١٩٢٠. وفي تلك السنة كان لامنس يعمل على وضع كتاب هو عبارة عن مسح عام لتاريخ «سورية». وتمّ طبع الكتاب في العام ١٩٢١ في جزءين تحت عنوان «سورية: موجز تاريخي» (La Syrie: Précis Historique). وهو من مطبوعات المطبعة الكاثوليكية في بيروت.

وكان لامنس قد بدأ بكتابة تاريخ سورية هذا بعد فترةٍ وجيزة من

نهاية الحرب العالمية الأولى. ومن الواضح أنه فعل ذلك لهدف سياسي، وربما بإيحاء من السلطات الفرنسية في بيروت، وهي التي كانت تنظر باحترام كبير إلى عمله. وكانت أعمال لامنس السابقة تتركز أساساً على موضوع الإسلام وتاريخه المبكر. وقد كانت لهذا الأب اليسوعي نظرة إلى الإسلام في غاية السلبية.

وكانت القومية العربية آنذاك قد بدأت تنتشر في بلاد الشام على نطاق واسع، وخصوصاً بين المسلمين. وكان لامنس يرى أن هذه القومية، في أساسها، ليست أكثر من توضيب جديد للعصبية السياسية الإسلامية. وهو في هذا الرأي على اتّفاق تام مع مسيحيي بيروت الذين كانوا يضغطون في ذلك الوقت باتجاه الانفصال السياسي للبنان الكبير عن محيطه العربي. وكانت بريطانيا قد تبنت القضية القومية العربية في الشام، خلال سنوات الحرب، ودعمت ثورة الشريف حسين العربية في الحجاز، وسمحت لابنه فيصل بدخول دمشق في العام ١٩١٨ وإقامة حكومته العربية هناك. وفي السنة التالية أقرّ مؤتمر باريس للسلام توزيع الأراضي العربية التي كانت في السابق جزءاً من الأمبراطورية العثمانية بين القوى المتحالفة الرئيسية ووضعها تحت الانتداب بإشراف عصبة الأمم التي تأسست في حينه. وكانت بعثة كينغ - كرين الأميركية قد أرسلت إلى بلاد «المشرق» لتقييم موقف الرأي العام المحلي من هذا الموضوع استناداً إلى المبدأ الذي فرضه الرئيس الأميركي وودرو ويلسون في مؤتمر السلام، والقاضي بأن لكل شعوب العالم الحق في تقرير مصيرها الوطني. وشدد تقرير هذه البعثة على المعارضة القومية العربية بين أهل البلاد لفرض الانتداب عليهم. وإذا استحال ذلك يمكن قبول الانتداب الأميركي، ومن بعده البريطاني، ولكن ليس الفرنسي في أي حال من الأحوال. ونظر الفرنسيون إلى تقرير كينغ - كرين الذي أثيرت حوله ضجة كبيرة على أنه خدعة أنغلو - ساكسونية مقصودة وضعت لعرقلة مصالحهم في المنطقة.

وضمنت فرنسا أخيراً، في العام ١٩٢٠، انتدابها على بعض أراضي

«المشرق»، فأخرجت فيصل من دمشق، وأعلنت خلق «دولة لبنان الكبير» كخطوة أولى باتجاه إعادة التنظيم السياسي للأراضي الموضوعة تحت انتدابها. ولكن القومية العربية بقيت تشكل قوة لا يستهان بها ولا بد من أخذها في الحساب، يدعمها البريطانيون سراً ضد الفرنسيين، وتتلقى دعماً مكشوفاً من الأميركيين الذين كانت لهم قاعدة ثقافية وطيدة في المنطقة ممثلة بـ «الكلية الإنجيلية السورية» التي أسست في العام ١٨٦٦، ثم غُيِّر اسمها لتصبح «الجامعة الأميركية في بيروت». وفي هذه الأثناء حافظ تشارلز كرين، وهو رجل الأعمال صاحب الارتباطات الوثيقة مع المصالح النفطية الأميركية، وأحد رئيسَي بعثة كينغ - كرين، على الاتصالات التي أقامها مع العرب القوميين في البلاد في العام ١٩١٩، واستمر في تقديم التشجيع المعنوي لهم. ولقبه أصدقاؤه العرب بهارون الرشيد، نسبة إلى أشهر الخلفاء العباسيين. وفي العام ١٩٣٨ أهدي إلى تشارلز كرين هذا أول مؤلَّفٍ تاريخي كتب للحركة القومية العربية، وكان المؤلَّف بعنوان «اليقظة العربية»، واسم مؤلِّفه جورج أنطونيوس، وهو عربي مسيحي من فلسطين ومن أصل لبناني. وإذ أُحرِج الفرنسيون بالدعم البريطاني للقومية العربية أولاً، ثم بالتبني الأميركي لها، فإنهم باتوا يشعرون بضرورة إيجاد فكرة أخرى تكون قوية بما يكفي لطرحها في مواجهة فكرة العروبة. وظهر كتاب هنري لامنس عن «تاريخ سورية» في الوقت المناسب لإيجاد مثل هذه الفكرة، إذ قال لامنس في كتابه هذا إن السوريين كشعب لهم وجود تاريخي يسبق بكثير وصول العرب إلى بلادهم، وإن لديهم كامل الإمكانية للتطور والتحوّل إلى أمة قائمة بذاتها. ومستقلّة تمام الاستقلال عن محيطها العربي.

ولم تكن فكرة وجود سورية كأمة طبيعية وتاريخية فكرة جديدة كلياً، إذ إنها كانت موجودة منذ القرن التاسع عشر، وخصوصاً بعد أن صارت ولاية دمشق تسمّى بولاية سورية بعد في العام ١٨٦٤، مستعيرة هذا الاسم من الاستعمال الأوروبي والمسيحي العربي، كما ذكر في فصل سابق.

وكان لهذا الإسم عند مسيحيي البلاد، وخصوصاً الملكيين منهم، جاذبية عاطفية خاصة لأنه كان يشير إلى رقعة أبرشيتهم التاريخية في أنطاكية. وفي العام ١٩٢٠، أي قبل سنة واحدة من إتمام لامنس لكتابه الجديد، كان جورج سمنة، وهو من طائفة الروم الكاثوليك من دمشق، قد صاغ مفهوم سورية كأمة تاريخية في كتاب بالفرنسية عنوانه «سورية» La Syrie. وقد حظي هذا المفهوم بمزيدٍ من المعالجة في مؤلَّف لامنس.

وكانت سورية، كما رآها الأب لامنس، عبارةً عن بلد كامل المقوّمات، وله من الحدود الطبيعية ما يندر العثور على مثيلٍ له. وهذه الحدود تتمثل بجبال طوروس التي تفصل البلد عن الأناضول في الشمال، والصحراء التي تفصله عن العراق في الشرق وعن شبه جزيرة العرب في الجنوب، والبحر الذي يصله بعالم حوض البحر الأبيض المتوسط في الغرب.

ويجوز القول، كما جاء في كتاب لامنس، إن سورية كانت في الأساس تعبيراً عن رغبة للعناية الإلهية في إيجاد مهد لأمة. ومن ناحية أخرى، فإن طوبوغرافية غاية في الوعورة قسمت البلاد داخلياً إلى أجزاء مختلفة، وبيئات اجتماعية مختلفة بقيت دوماً على غير اتصال مباشر إحداها بالأخرى. وكان الأمر كما لو أن العناية الإلهية نفسها التي أرادت أصلاً لسورية أن تكون أمة أرادت أيضاً للسوريين أن يبقوا غير قادرين على التفاعل فيما بينهم لتحقيق هذا الهدف. وعلى ذلك فقد بقيت إمكانية هذا الإنجاز قائمة دوماً. وكان للسوريين، كشعب، ملامح مشتركة تتجاوز الاختلافات السطحية والمذهبية فيما بينهم. ولقد أظهر السوريون منذ أقدم العصور، وعلى مرّ الأزمنة، درجة عالية من الذكاء الفطري والمبادرة في المجالين الثقافي والعملي، وحباً للحرية، وكراهية للاضطهاد. وبالإضافة إلى هذا، فإن انفتاحهم على التأثيرات الثقافية البناءة القادمة من الغرب كان دوماً أكبر من انفتاحهم على تلك القادمة من الشرق، كما أنهم أثّروا بدورهم على الغرب. ولقد كانت لهم أهمية كبرى في تاريخ العالم

الغربي، وفي تراثه الهيليني، الإغريقي والروماني. ألم تحمل المسيحية الملامح المميزة لأصولها السورية الهيلينية؟ ألم يجلس خمسة من الأباطرة السوريين على عرش روما؟ ألم تكن بيروت المركز الرئيسي لدراسة القانون في أواخر عهد الرومان؟

ثم ظهر الإسلام في شبه جزيرة العرب في القرن السابع للميلاد، وفتح العرب سورية آتين تحت راية الدين الجديد ـ حسب رأي لامنس ـ من صحراء قاحلة معادية للحضارة. ولم يبق في سورية كلها جزء لم يتم إخضاعه للحكم الجديد إلا جبال لبنان. وبالتالي، صار كلّ ما تبقّى من تاريخ سوري مستقلّ منحصراً هناك. وجاء الحكم الإسلامي في الداخل السوري، وكذلك في مدن الساحل ـ على حدّ قول الأب لامنس ـ حكماً مستبداً جائراً، باستثناء قرن واحد في بدايته إذ كان الخلفاء الأمويّون يتولّون في دمشق (٦٦١ ـ ٧٥٠). وفي رأي لامنس كان الأمويون وحدهم الأسرة الحاكمة المستنيرة في تاريخ العرب والإسلام، وكانت دولتهم في دمشق دولة سورية أكثر منها دولة عربية. ثم أطاح العباسيون ـ وهم المتعصبون الظالمون ـ بالأمويين فصار السوريون الذين لم يتحملوا الاستبداد يهربون إلى جبل لبنان، حتى أصبح هذا الجبل وحده الملاذ لكل ملاحق أو مضطهد أو محبّ للحرية في البلاد. وهذه كانت، في نظر لامنس، بداية تاريخ «الملجأ اللبناني» L'Asile du liban.

ولم يكن مضطهدو سورية من المسيحيين فحسب، بل كان هناك المسلمون المنشقون أيضاً، وبينهم الشيعة الاثنا عشرية والدروز. وهؤلاء جميعهم لجأوا إلى لبنان. ثم تبع ذلك استبداد بعد آخر دون توقف إلا خلال عهد الفرنجة الذي لم يكمل مدّة قرنين. وبعد ذلك جاء الأسوأ، وهو جور المماليك الذي تبعه ظلم العثمانيين وحكم باشاواتهم المزاجي والفاسد. ومع ذلك، وحتى في تلك الأيام الأكثر إظلاماً «بقي الجبل مفتوحاً أمام كل الذين لم يطيقوا استبداد الباشوات». وفي تلك الأيام قام الأمير فخر الدين معن الكبير بالجمع بين الموارنة والدروز تحت قيادته

لمقاومة العثمانيين، وأسس الدولة الأولى لجبل لبنان التي استمرت بعده في ظل خلفائه المعنيين والشهابيين. وإنجازه الأكبر هو أنه ضمن لـ «الملجأ اللبناني»، ولمدة طويلة من الزمن، وضعاً سياسياً خاصاً كإمارة مستقلة ذاتياً داخل سورية، بما في ذلك مصالح كل الجماعات اللاجئة من سكّانه.

أصاب لامنس في أطروحته هذه حول تاريخ سورية، بما فيها «الملجأ اللبناني»، هدفين بسهم واحد. فقد وصف سورية بكونها بلداً طبيعياً ينتظر الفرصة لكي يصبح أمة، فيما أعطى للبنان موقعاً تاريخياً خاصاً داخل سورية كملاذ جبلي تقليدي للمضطهدين. وهو أيضاً، وفي ذلك الجزء من الأطروحة المتعلّق بسورية عامة، ميّز بدقة بين ما اعتبره التاريخ القومي المشروع للبلاد، وبين ما لم يكن في رأيه أكثر من تطفّل عربي وإسلامي على هذا التاريخ الذي طال أمده دون أن يتمكن من تغيير أساس الواقع.

كان الأب لامنس يوفّر مسوِّغاً تاريخياً لظهور حركة قومية علمانية متعددة الأديان ومستقلة عن العروبة في سورية الجغرافية. ولم يكن لمثل هذه الحركة أن تتأخر في الظهور من تلقاء نفسها كتطور طبيعي للشعور القومي السوري الذي كان قد بدأ يتقدم في بعض الأوساط المسيحية منذ القرن السابق. ومن ذلك جاء تأسيس «الحزب السوري القومي» (وهو الذي سُمّي لاحقاً «الحزب السوري القومي الاجتماعي») على يد أنطون سعادة في الثلاثينات من القرن الحالي (أنظر الفصل الثاني). وعن طريق هذا الحزب أصبحت القومية السورية مقبولة عند مسيحيين كثيرين في أجزاء مختلفة من لبنان وسورية وفلسطين وشرق الأردن، وكذلك أصبحت هذه القومية مقبولة عند كثيرين أيضاً من الشيعة والدروز والنصيريين، وحتى عند بعض المسلمين السنة المتحرّرين وذوي الاتجاهات العلمانية الذين وجدوا في العروبة من الطابع الإسلامي ما لا يأنسون إليه.

ومن ناحية أخرى، اهتم لامنس في كتابه برسم خط رفيع يميّز بين «الملجأ اللبناني» وبقية سورية، فوفّر بذلك مسوِّغاً تاريخياً مُحدداً لوجود «دولة لبنان الكبير» التي كان الفرنسيون قد خلقوها قبل أشهر قليلة من ظهور الكتاب. وأصبح كتابه «تاريخ سورية» مرجعاً للقوميين السوريين حيثما وجدوا، وكذلك للمسيحيين من دعاة اللبنانية في لبنان. وكذلك كان الأمر أيضاً بالنسبة إلى المفوضية الفرنسية السامية في بيروت، فقد أوجد الكتاب غطاءً فكرياً مثالياً لسياساتها.

لكن التصوير التاريخي لما اعتبره لامنس الهوية القومية المميزة للشعب السوري جاء متناقضاً مع حقائق أساسية. فقد كان يصعب على أيٍ كان الإدعاء بأنّ أهل سورية، مهما يكن أمرهم في قديم الزمن، لم يكونوا عرباً تماماً بلغتهم وحضارتهم التقليدية في العصور الوسطى والأزمنة الحديثة، على الفروقات الثانوية التي كانت تميّزهم عن غيرهم من العرب. وبالإضافة إلى هذا فالقول بأن السوريين استعربوا بعد فتح العرب المسلمين لبلادهم لم يكن صحيحاً على الإطلاق، لأن وجود العرب في بلاد الشام ـ أي في ما يسمّى الآن بسورية الجغرافية ـ جاء سابقاً للإسلام بزمن طويل، إذ كان معظم عرب الشام على المسيحية. ومن ناحية أخرى، فقد بدا للوهلة الأولى أن مفهوم لامنس للبنان كملاذ تاريخي لمضطهدي سورية ـ خلافاً لمفهومه العام لسورية ـ لم يكن فيه شوائب تذكر. وقد قبل المسيحيون اللبنانيون فكرة «لبنان الملجأ» كما شرحها لامنس. وكذلك فعل مواطنوهم الشيعة والدروز الذين لم يجدوا تفسيراً تاريخياً آخر لحقيقة وجودهم في لبنان بهذه الكثافة. أما المسلمون السنّة، في لبنان وغيره، فقد صعقوا للفكرة القائلة بأنهم كانوا، تاريخياً، قد اضطهدوا مختلف الجماعات المسيحية والإسلامية المنشقة التي هربت لتلجأ إلى جبال لبنان. ولكن كان يصعب عليهم إنكار الواقع بأنهم كانوا يشكلون الأكثرية الواضحة في مدن الساحل وفي مدن الداخل السوري وقراه، بينما كان جبل لبنان إضافةً إلى جواره المباشر مأهولاً بشكل رئيسي

بالأقليات الدينية من المسيحيين والمسلمين من غير السنّة. ولهذا، فقد بدت فكرة لبنان كملاذ جبلي لجأت إليه هذه الأقليّات في الأصل من الساحل والداخل مضطهدة من الأكثرية السنية، فكرة معقولة حتى لنسنّة أنفسهم، وإن لم تكن تشكل ثناءً عليهم. وقد قبلوا بها في النهاية، ولكنْ بقدر من التحفّظ.

وما زالت فكرة «الملجأ اللبناني» كتفسير للأصول الاجتماعية والسياسية للبنان مقبولة على وجه العموم إلى اليوم. ولكن لا بد من طرح سؤالين اثنين لتحديد مدى دقتها التاريخية. فأولاً، ما مدى صحة القول بأن جبل لبنان وفر ـ تاريخياً ـ ملجأ لجماعات مختلفة هاربة من الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني من قبل الأكثرية من المسلمين السنّة في أجزاء أخرى من الشام؟ وثانياً، هل كان جبل لبنان في الأزمنة الإسلامية، على وعورة أراضيه، منيعاً حقاً على الحكم الإسلامي السنّي حتى صار له بالفعل أن يوفّر ملجأً آمناً لجماعات فضلت ألا تعيش في ظل هذا الحكم؟

منذ أيام ابن القلاعي في أواخر القرن الخامس عشر والموارنة يردّدون القول بأنهم وصلوا إلى جبل لبنان، أول ما وصلوا، هاربين من اضطهاد إسلامي لا يطاق في داخل الشام. مع أن أكبر مؤرّخيهم في القرن السابع عشر، وهو البطريرك الدويهي، يؤكّد أن الاضطهاد الذي أجبر الموارنة على هجر وادي العاصي في بلاد حماه والهرب إلى جبل لبنان إنما كان على أيدي البيزنطيين وليس المسلمين. وكل الدلائل المتوفرة تشير إلى هذا الواقع. وكنا قد أثبتنا في فصل سابق أن الاضطهاد البيزنطي الذي أخرج الموارنة نهائياً من وادي العاصي قد حصل في حوالى سنة ١٠٠٠، عندما كان البيزنطيون يسيطرون عملياً على تلك المنطقة من الشام، وليس سنة ٦٨٥، كما اعتقد الدويهي، عندما كانت السيطرة على كامل بلاد الشام للدولة الأموية الإسلامية. وهذا يعني أن الموارنة كانوا في مأمن داخل الشام في ظل الحكم الإسلامي لأكثر من ثلاثة قرون، حتى جاءهم البيزنطيون أخيراً فجعلوا بقاءهم في المنطقة أمراً مستحيلاً. وعندما

هرب هؤلاء الموارنة من وادي العاصي ذهب بعضهم فاستقر مع من كان من الطائفة في حلب، فيما ذهب معظم الآخرين ليلتحقوا بمن كان من الموارنة أصلاً في جبل لبنان. وسعى هؤلاء وأولئك، في الحالتين، إلى ملجأ كان في الواقع تحت السيطرة الإسلامية، وليس تحت أية سيطرة أخرى.

وخلال القرن الحادي عشر لم يصل الدروز إلى جبال الشوف ووادي التيم هاربين من أي مكان آخر، بل إنهم تحوّلوا إلى العقيدة الدرزية في الأرض التي كانوا فيها يعيشون. وكما أشرنا سابقاً، فإن المدوّنات الدرزية ما زالت تحفظ نص الرسالة المؤرخة في ما يقابل العام ١٠٢٦ للميلاد، والموجهة إلى أحد الزعماء الدروز المحليين. وكان هذا قد قَبِل العقيدة الدرزية سابقاً كما دعا إليها واضعوها في القاهرة دون أن يتحرك من مكانه. والواقع بالنسبة إلى الطائفة الدرزية أن أتباعها في شمال الشام تعرّضوا للاضطهاد في ذلك الزمن المبكّر، ولكن لم يُعرف عن أيّ درزي أنه هجر تلك المنطقة نتيجة لذلك الاضطهاد باحثاً لنفسه عن ملجأ في لبنان. والهجرة الدرزية الوحيدة المعروفة من شمال الشام إلى لبنان حصلت في العام ١٨١١، عندما شهد ريف الداخل الشامي غارات متكررة على مختلف أرجائه من قبل فرقة الوهابية المنطلقة من وسط شبه جزيرة العرب. وقد دُعي دروز منطقة حلب آنذاك ـ وبسبب تعرّضهم للضغوط الوهابية ـ إلى الجلاء عن هذه المنطقة والاستقرار بين أبناء مذهبهم في مناطق الشوف. وكان الذي وجه إليهم هذه الدعوة هو بشير شهاب الثاني بناءً على طلب من بشير جنبلاط الذي كان أكبر زعماء دروز الشوف في تلك الأيام.

وليس هناك أي دليل، مهما يكن نوعه، على حصول أية هجرة جماعية للشيعة الاثني عشرية أو للإسماعيلية أو للنصيرية من أية منطقة إلى الأراضي التي هي اليوم أراضي لبنان. وعلى العكس من ذلك، وفيما يخص الإسماعيلية والنصيرية بالذات، فقد كان لكلتا الطائفتين تواجد

ملحوظ أصلاً في بعض أجزاء لبنان الحالي، حيث لم يعد هناك أي أثر لتواجدهم. وربما عنى ذلك أن الإسماعيلية والنصيرية اضطهدوا في زمن ما في هذه المناطق نفسها، فهربوا منها إلى مناطق أخرى من الشام حيث يتواجدون إلى اليوم. وفي زمن العثمانيين، هجر بعض علماء الشيعة دمشق ليستقروا بين أبناء طائفتهم في جبل عامل، ولكن يصعب وصف ذلك بأنه كان هجرة جماعية.

وعلى أثر قبول بعض المسيحيين الملكيين بالاتحاد مع روما في العام ١٦٨٣ غادر الملكيون المتحدون، أي الروم الكاثوليك، منطقة حلب وأجزاء أخرى من الداخل الشامي بحثاً عن ملجأ لهم بين موارنة لبنان ودروزه، ولكن الاضطهاد الذي تسبب في هجرتهم في ذلك الوقت لم يأت على أيدي المسلمين المحليين، بل على أيدي زملائهم الملكيين من الروم الأرثوذكس. والأمر نفسه ينطبق على الأرمن الكاثوليك الذين اضطهدهم الأرمن الأرثوذكس في كيليكية (وهي المنطقة المحيطة بخليج الإسكندرون) من شمال الشام، ومن تركيا حالياً، فبدأوا يسعون إلى ملجأ لهم بين الموارنة في كسروان بعد أن تمّ اتحادهم مع روما في العام ١٧٢١. وكانت هنالك هجرة ملحوظة للمسيحيين الروم الأرثوذكس من الداخل الشامي في مطلع القرن التاسع عشر، ليس إلى الأراضي التي هي أراضي لبنان الحالي فحسب، بل أيضاً إلى فلسطين. وكان معظم المهاجرين قد انطلقوا من شرق الأردن ومن منطقة حوران، جنوب دمشق، ربما هرباً من الغارات الوهابية التي تسببت في هجرة الدروز من منطقة حلب في الوقت نفسه. ومن المؤكد أنه كانت هنالك هجرات مسيحية أخرى من أنحاء مختلفة من الشام إلى لبنان بعد العام ١٨٦٠، عندما اضطُهِد المسيحيون ولوحقوا في جميع أنحاء البلاد وحصلت مجزرة في دمشق أتت في يوم واحد على حوالى ١٢٠٠٠ منهم. لكن لا بد من الملاحظة هنا أن العثمانيين عاقبوا مرتكبي مجزرة دمشق بأقصى الشدة لكي لا يتكرر مثلها. فخلال ليلة واحدة جرت محاكمة سريعة لأكثر من مئة شخص اعتبروا مسؤولين عما حصل، وأعدم هؤلاء شنقاً على الفور،

وبينهم والي دمشق العثماني نفسه وكبار ضباطه. وكذلك فقد حوكم كثيرون من أعيان دمشق المسلمين وسجنوا أو أرسلوا إلى المنفى، وذلك لأنهم لم يستخدموا نفوذهم الاجتماعي لوقف المجزرة. وبعد العام ١٨٩٤، بدأ أرمن شرق آسيا الصغرى وكيليكية بالمجيء إلى لبنان بأعداد كبيرة هرباً من المجازر التركية، وعاودوا الهرب بعد العام ١٩١٥. ولكن الكثيرين من الأرمن استقروا في أنحاء مختلفة من الشام، في غير لبنان، حيث شعروا بأمن مماثل بين السكان العرب المسلمين المحليين.

وفّرت أراضي لبنان الحالي في بعض الأحيان ملجأ لجماعات هاربة من الاضطهاد، مع أن هذا الاضطهاد لم يكن إسلامياً في حالات عديدة. وحتى عندما كان هذا الاضطهاد إسلامياً فإنه لم يرتكب عادةً على أيدي المسلمين من عرب الشام. ومن بين الجماعات الطائفية الموجودة حالياً في لبنان، فإن الشيعة، والجزء الأكبر والرئيسي من الدروز، لم يصلوا إلى لبنان، في أي زمن كان، هرباً من اضطهاد سنّي لحق بهم في مكان آخر. وكذلك فإن أعداداً كبيرة من الموارنة كانت تعيش فعلاً في شمال لبنان قبل زمن طويل من ملاحقة البيزنطيين لموارنة الداخل الشامي، وقد هرب هؤلاء من وادي العاصي بسبب الاضطهاد البيزنطي - لا الإسلامي - لهم للإنضمام إلى الموارنة الآخرين في شمال لبنان. وهذا يفتح الثغرة الكبيرة الأولى في نظرية «لبنان الملجأ».

وهناك أرضيّة أخرى تختلّ عليها هذه النظريّة. ذلك أن مفهوم «لبنان الملجأ» يفترض أساساً أنَّ الدولة الإسلامية لم تنجح تاريخياً في فرض سيطرة كاملة على الجبل اللبناني بسبب وعورته. لكن عندما يتم تفحص الحقائق تظهر للعين صورة مختلفة تماماً عن هذا الافتراض. فبدءاً من أيام الفتح العربي لم تكن السيطرة الإسلامية غائبة في أي وقت عن جبال لبنان إلا في زمن الفرنجة عندما اقتصرت هذه السيطرة على أراضي منطقة الغرب المطلّة على بيروت، كما لوحظ سابقاً. وكانت هناك مسالك حيوية بين الداخل والساحل من الشام تمر عبر المرتفعات اللبنانية الوعرة، من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب. وما كان لأي حكم إسلامي في البلاد

أن يتجاهل الأهمية الاستراتيجية لهذه المسالك. وفي الأيام المبكرة للأمويين استقدم الخليفة معاوية (٦٦١ ـ ٦٨٠ م) عشائر فارسية حديثة الإسلام من إيران لكي تستوطن في هضاب بعلبك وطرابلس، وكذلك في كسروان، للمساعدة في حراسة الممرات الجبلية وطريق الساحل لحساب الدولة الإسلامية. ولا بد أن اسم كسروان نفسه كان في الأصل اسماً لعشيرة من هؤلاء الفرس المستوطنين، علماً بأن «كسروان» هو الجمع بالفارسية لاسم العلم «خُسرو» وتعريبه «كِسرى». وكان لامنس يعي أمر هذه الاستيطانات الفارسية في الأرض اللبنانية التي تعود إلى عهد الأمويين. والواقع أنه كتب مقالة خاصة في الموضوع بعنوان Les perses au liban، أي «الفرس في لبنان».

وفي الأيام المبكرة للعباسيين كان «عامل» بعلبك (أي حاكمها) هو المسؤول عن جباية الضرائب في شمال لبنان. وفي عهد الخليفة المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥ م) رفض مسيحيو جبّة المنيطرة، في مرتفعات جبل لبنان الواقعة إلى الشمال مباشرة من كسروان، دفع ضرائبهم وقاموا بعصيان بقيادة رجل اسمه بندر أعلن نفسه ملكاً عليهم. فهاجم عامل بعلبك المنطقة، وأخضع العصاة وشتّت سكّان المنطقة المسيحيين من دون صعوبة تذكر. وهذا ما نعرفة من تاريخ البلاذري الذي يروي الحدث. وكان على مسيحيي المنيطرة الذين أجلوا عن منطقتهم أن يتوجهوا إلى بيروت ليطلبوا المساعدة هناك من الإمام الأوزاعي ـ وهو كبير الفقهاء المسلمين بالشام آنذاك ـ حتى يتمكّنوا من العودة إلى قراهم. وعندما حصلت ثورة مسيحيي المنيطرة كانت سفينة بيزنطية موجودةً في مرفأ طرابلس. وقد ورد في تاريخ البلاذري أن زعيم العصيان رتب أمر هربه إلى بيزنطة بعد هزيمته على متن هذه السفينة، وفي ذلك ما يشير إلى أن العصاة المسيحيين أصحاب العلاقة ربّما كانوا من الملكية الموالين لبيزنطة، لا من الموارنة الذين كانوا على أسوأ العلاقات معها. ومن المحتمل أن ثورة نصارى المنيطرة ضد الحكم العباسي إنما جرت بتحريض من بيزنطة. لكن المهم في الأمر هو أن الحادث برمته يوفر دليلاً على أن الحكم الإسلامي في ظل العباسيين

الأوائل كان قد وصل إلى أعلى ذرى جبل لبنان، وأنه كان متمكّناً من جباية الضرائب وقمع العصاة في جميع أنحائه.

وخلال الفترة نفسها تم تحصين مدن الساحل الشامي وتزويدها بالحاميات ضد الهجمات البيزنطية التي كانت تتكرّر عليها من البحر. ولتزويد بلدة بيروت وحاميتها بالمياه جرى ترميم قناة مياه رومانية في وادي نهر بيروت الذي يمر بين جبل الشوف وجبل كسروان، وذلك في عهد هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩ م). ولم يكن لأعمال الترميم هذه أن تكون ممكنة لو لم تكن هنالك درجة عالية من السيطرة العباسية على المناطق الجبلية في جهتي الوادي.

ويبدو على العموم أن العباسيين واجهوا من الصعوبات في حفظ الأمن والنظام في بلدات الداخل الشامي وأريافه، أكثر مما واجهوا في جبل لبنان. وتفيد حوليات ذلك العصر عن حصول سلسلة من الثورات ضد الحكم العباسي في فلسطين ودمشق وحمص وأمكنة أخرى، لم يتمّ قمع بعضها إلاّ بصعوبة. ومن ناحية أخرى، فإن المراجع العربية تعطي الانطباع بأن جبال لبنان كانت، بدءاً من أيام العباسيين، مكاناً هادئاً نسبياً يتردّد إليه المتعبّدون من المسلمين الأتقياء من جميع أنحاء الشام ـ ومن بعدهم المتصوّفة ـ ليتأملوا في ربوعه. وهناك إشارات كثيرة إلى حسن الضيافة الذي كان يلقاه رجال الدين المسلمون هؤلاء في قرى شمال لبنان المسيحية، أي في جبل لبنان بالذات. وكان هناك اعتقاد سائد بين المتصوفة بأن جبل لبنان هو الموطن الرئيسي لِـ «الأبدال»، وهم في عرف الصوفية قوم من الصالحين يوفرون البركة الدائمة للعالم بوجودهم، وإن لم تكن هوياتهم الشخصية معروفة. والأبدال في العالم سبعون بدلاً، ومعظمهم في الشام، فإذا مات أحدٌ منهم حلّ آخر مكانه، ومن ذلك تسميتهم. وربما كان ما عرفته أجيال من النساك المتصوّفة من سلام وهدوء وحسن وفادة في القرى المارونية في شمال لبنان هو ما جعلهم يضعون جبل لبنان في المقدمة بين مواطن الأبدال بالشام.

وفي أيام الفاطميين وقعت الأجزاء الجنوبية من الجبال اللبنانية تحت الحكم الفاطمي، بينما سيطر حكام حلب العرب المرداسيون على الأجزاء الشمالية منها وأدخلوا إلى بعض مناطقها مستوطنين من العسكريين الأكراد. وفي أيام الأيوبيين كان لأحد أمرائهم قلعة في المسيلحة، في أحد أودية لبنان الشمالي صعوداً من بلدة البترون الساحلية، حيث ما زالت الأسوار الرائعة لهذه القلعة قائمة حتى اليوم كمعلم سياحي. وفي وقت لاحق، أيام المماليك، جرى إخضاع ثورة شيعية كبرى اندلعت في كسروان في العام ١٣٠٥، وأدخل إلى المنطقة مستوطنون من العسكريين التركمان لكي يسيطروا على الشيعة فيها. وقد تحدثنا عن تركمان كسروان هؤلاء في الفصل السابق. وأقيمت مستوطنات تركمانية أخرى في جبل عكار في أقصى شمال المحيط اللبناني، سواء على أيدي المماليك البحرية أو على أيدي العثمانيين المبكرين.

ولا تفيد المصادر المعروفة عن أية ثورات مارونية أو درزية ضد حكم المماليك في جبل لبنان أو جبل الشوف. وكان المماليك يدخلون بسهولة بالغة إلى الشوف، حتى أنهم استغلوا بشكل منتظم غابات أشجار «القوق» في مرتفعات جبل الباروك (ويبدو أن «القوق» نوع من الشوح أو العرعر) في صناعة السهام اللازمة لقواتهم الموجودة في دمشق. وإذ فشل دروز منطقة الباروك في وقف هذا الاستغلال، وهو الذي كان يجبرهم على استضافة فريق بعد فريق من الجنود والمماليك في قراهم، فإنهم عمدوا أخيراً إلى قطع كل غابات «القوق» في جوارهم. وكانت هذه الوسيلة الوحيدة الناجحة لإبعاد المماليك عنهم.

وفي السنوات الأخيرة من عهد المماليك، عندما قامت ثورة ضدهم في وادي البقاع وشعر المقدم المعني فخر الدين عثمان بالشوف أن بإمكانه الانضمام إليها، اعتقل هذا المقدّم الدرزي فوراً وسجن في دمشق حتى تمّ القضاء على الثورة في البقاع. وقد حدث هذا عندما كانت سطوة المماليك أضعف ما كانت عليه.

لم يواجه العثمانيون مشاكل جدية في السيطرة على جبل الشوف إلا في القرن السادس عشر، عندما كان الدروز هناك مسلحين بأفضل الأسلحة النارية المتوفرة في ذلك الوقت. وإذ تم تحقيق السيطرة العثمانية على المناطق الشوفية، ترك الدروز وشأنهم في هذه المناطق، يديرون سياساتهم المحلية كما يروق لهم في ظل الملتزمين المعنيين والشهابيين، شرط أن يتعاون زعماؤهم العشائريون مع هؤلاء الملتزمين في جباية الضرائب المطلوبة.

وما تقدم يدلُّ على أنَّ أيَّ جزء من المحيط اللبناني لم يتمتع بأية حصانة مثبتة ضد الحكم الإسلامي في أي عهد من عهوده. وصحيح أنه لم يكن للدولة الإسلامية في أي وقت حضور دائم ومباشر في كل قرية أو منطقة في جبال لبنان، ولكن هذا كان صحيحاً أيضاً بالنسبة إلى كل حكم رسمي في تلك الأيام، في العالم الإسلامي كما في بيزنطة وفي سائر العالم. واليوم، بفضل التكنولوجيا الحديثة، صار في استطاعة أية دولة أن تحافظ على حدود معينة قد لا تكون أكثر من خطوط وهمية مرسومة على الخريطة، وأن تقيم إشرافاً لجيشها ولرجال أمنها على كل جزء من أراضيها. أما قبل عصر التكنولوجيا الحديثة، بل قبل عصر البارود، فلم يكن هذا ممكناً. وكان على الدول في تلك الأيام أن تكتفي بسيطرتها على المدن والبلدات التي يمكنها أن تدافع عنها. أما في الأرياف المكشوفة، فكان للسيطرة أن تمارس من خلال القلاع الحصينة، وكان هنالك حدّ لما يمكن لأية دولة أن تقيمه من هذه القلاع وأن تحافظ بالتالي عليها. ولذا، فقد كانت السيطرة على الأرياف غير فعالة تماماً في جميع الدول. وفي الشام، انطبق هذا في أيام الإسلام على المناطق الجبلية من لبنان كما انطبق على مناطق وأجزاء أخرى من البلاد. فكان يصعب، مثلاً، أن تكون للدولة الإسلامية سيطرة منتظمة في البوادي - وهي التي لم يكن من السهل فيها المحافظة على القلاع - إلا بواسطة الحملات التأديبية التي كانت ترسل بين الحين والحين لإخضاع هذه القبيلة أو تلك، أو بشِراء تعاون زعماء هذه القبائل بالمال والألقاب السامية.

وباختصار، لم يكن هناك ما هو فريد أو خاص فيما يتعلق بجبال لبنان في أيام الإسلام. فمن الناحية الجغرافية، لا تشكل هذه الجبال البلاد الهضبية الوعرة الوحيدة من الشام، وإن كانت أكثر ارتفاعاً بكثير من هضاب جبال العلويّين في الشمال، ومن هضاب الجليل وفلسطين في الجنوب. ونظراً إلى أنّ الرياح الحاملة للأمطار في فصل الشتاء تأتي إلى المنطقة من الغرب، فإن جبال لبنان، بارتفاعاتها الشاهقة، تعمل كمصيدة رئيسية للأمطار في المنطقة، مما يجعلها مروية بشكل متميّز. وكذلك فإن تدرج المناخ، انتقالاً من مستوى البحر عند الساحل ووصولاً إلى المرتفعات الجبلية التي يتجاوز ارتفاعها ٣٠٠٠ متر في شمال لبنان، يعطي تنوعاً استثنائياً وغنياً للنباتات المحلية. وبينما يصعب العثور على سهول فسيحة في الأودية اللبنانية، ومعظمها ضيّق وشديد الانحدار، فإن سفوح الجبال، بتربتها الغنية، استغلّت تقليدياً لزراعة مكثّفة عن طريق المدرّجات، أي الجِلال. وحيث كان من الصعب إنشاء مثل هذه المدرّجات، بات استخدام الأراضي الجبلية حيث يتوفر الحدّ الأدنى من الخصوبة الطبيعية لرعاية صغار المواشي من الأغنام والماعز.

وكان هنالك شيء آخر غير المناعة الجبلية جعلت جبال لبنان شديدة الجاذبية للاستيطان البشري، ليس في أيام الإسلام فحسب، بل منذ أقدم الأزمنة أيضاً. وقد لاحظ الجغرافي الأميركي جوزيف ڤان رايبر، من جامعة ولاية نيويورك في بنغهاميتون، أثناء تجواله في أنحاء لبنان في الستينات من القرن الحالي، أن الناس كانوا يجيئون دوماً للاستيطان في لبنان، لا بحثاً عن الأمن الاجتماعي أو السياسي بالضرورة، بل لأنه كان «مكاناً لطيفاً يطيب العيش فيه»، ولأنه كان مكاناً صحياً كذلك، بمناخه الجبلي المنشط. ولقد كانت الميزات البيئية التي تفوّق بها لبنان أساساً على بقية أجزاء الشام، وخصوصاً لوفرة المياه فيه، أكثر جاذبية للهجرة من المناعة النسبية، وليس المطلقة، لأراضيه الجبلية الوعرة، مع أن هذه المناعة النسبية ربما تكون قد شكلت ميزة إضافية.

واستناداً إلى كل هذه الأمور، فإن الدولة الإسلامية بالشام، باستثناء الدولة العثمانية ما بعد العام ١٨٤١، لم تعترف رسمياً للمنطقة اللبنانية بأية خصوصية سياسية. وجلّ ما حصل هو أن هذه الدولة، في مختلف أطوارها، كانت تعامل الموارنة والدروز والشيعة المحليين معاملة من النوع نفسه الذي كانت تخصّ به عادة المجتمعات القبلية والعشائرية أينما وجدت. فقد كان يسمح لمثل هذه الجماعات عُرفاً بقدر كبير من الحرّية في إدارة شؤونها الداخلية حسب تقاليدها إذا اعترفت بسيادة الدولة عليها وتصرّفت بطريقة لا تتعارض مع مصلحة الدولة العليا ولا تشكّل خطراً على أمنها. وفي هذا المجال كان اليازجي على حق عندما صرّح في بداية مقاله عن جبل لبنان بأن هذا الجبل هو من «بلاد العشائر».

وكان الموارنة والدروز سياسياً، من بين الجماعات الطائفية الثلاث الموجودة في الجبل وجواره المباشر، أكثر نجاحاً من الشيعة، لأن تنظيمهم العشائري كان محصناً بمؤسسات دينية، هي الكنيسة عند الموارنة ومجالس العقّال عند الدروز. ولقد وُجدت الكنيسة عند الموارنة منذ البداية لتقود الطائفة ولتخدمها بوصفها مستودعاً لخبرتها التاريخية. أما الدروز فقد جاء التنظيم الديني المتماسك للطائفة عندهم في وقت متأخر نسبياً، خلال القرن الخامس عشر، وبقيادة أحد أفراد فرع عبيه من الأسرة البحترية هو الأمير عبد الله التنوخي (توفي عام ١٤٨٦). وهو المعروف عند الدروز بـ «السيّد». ويبدو أن السيد عبد الله، هو نفسه، كان أول من أسس وترأس مجالس العقّال التي وحّدت صفوف الدروز في جبل الشوف تحت قيادتها الدينية والمعنوية. واستناداً إلى ابن سباط، فقد تمتع السيد عبد الله في أيامه بهيبة كبيرة حتى أنه كان يكفيه أن يمنع المتمرد من دخول مجلسه لكي يجعله يعود إلى الطاعة والرشد. وهو لم يلجأ في زمانه إلى استخدام القوة، بل كان يأنف من الاعتماد عليها.

ولم يكن لدى الشيعة في جبل لبنان وجواره مؤسسة دينية مماثلة لما كان عند الموارنة والدروز، علماً بأن هنالك في الواقع تقليداً قديماً للتبحر

في علوم الـدين عند شيعـة جبـل عـامـل، وهـو مـا كـان يجله فيهم العـالـم الإسـلامي الشيعي بـأسـره. ولكن يبـدو أن هؤلاء العلمـاء الشيعـة، ومعظمهم من طبقـة الفلاحين في القـرى، ظلوا بمعـزل عن السياسات العشائرية المحلية التي تركت في أيدي كبار زعماء العشائر. ولعلّ الأمر كان كذلك أيضاً بالنسبة إلى شيعة كسروان الذين كانت لهم - كما يُقال - مؤلّفات مختصة بشؤونهم لم يعـد لها وجـود، ولكن هناك إشارات إليها في الكتابات المارونية العائدة للقرنين السابع عشر والثامن عشر. ويتبيّن من تواريخ عهد المماليك أنه كان لدى الشيعة في كسروان أيضاً علماء ضالعون في علوم الدين حسب مذهبهم. أما في شمال لبنان ومنطقة بعلبك فلم يعرف عن وجود تقاليد من العلم الديني لدى العشائر الشيعية المحلية. وبشكل عام، فإن شيعة لبنان، حيثما وجدوا، لم يطوروا في أي وقت انسجاماً اجتماعياً وسيـاسياً لـطائفتهم كذلـك الذي طـوره الموارنة أو الدروز.

ومن ناحية أخرى، فقد كانت للموارنة والشيعة - خـلافاً للدروز - اتصالات مهمة مع قوى خارجية. وكانت اتصالات الموارنة قائمة مع أوروبا الغربية نتيجة لاتحادهم مع روما. وأصبحت هذه الاتصالات تتزايد فاعلية بعد القرن الخامس عشر، وأكثر فأكثر ابتداءً من القرن السابع عشر عندما أخذت فرنسا على عاتقها حمايـة الطائفـة المارونيـة ورعايـة مصالحهـا السياسية. أما الشيعة فكانت اتصالاتهم الخارجية قائمة مع بلاد فارس التي برزت كقوة إسلامية شيعية مهمة في ظل الدولة الصفوية بدءاً من القرن السادس عشر. واستفاد الموارنة من العلاقات السياسية الكثيرة التي كانت لهم مع الدول المسيحية الكبرى في الغرب، وجميعها دول أقـوى من الدولة العثمانية وقادرة على التدخـل في شؤون هذه الـدولة لمسـاعدة الموارنة في لبنان إن هي وجدت لها مصلحة في ذلك.

وفي العام ١٨٦٠ ، لم يتدخل الغرب المسيحي لصالح الموارنة سياسياً فحسب، بل عسكرياً أيضاً. أما الدولة الفارسية التي كانت نصيرة

للشيعة في البلاد، فلم تكن في أي وقت أقوى من الدولة العثمانية، أو حتى في قوّتها. وجلّ ما جناه شيعة الجوار اللبناني من تعلقهم بها هو إثارة حفيظة العثمانيين ضدّهم، ممّا جعل هؤلاء يراقبون طائفتهم عن كثب. كما أن العثمانيين تغاضوا أحياناً عن محاولات دروز الشوف للسيطرة على جبل عامل، في أيام المعنيين أولاً ثم في أيام الشهابيين. وفي أواخر القرن الثامن عشر اجتيح جبل عامل ونهب على أيدي عسكر أحمد باشا الجزار، والي عكا (١٧٧٥ ـ ١٨٠٤)، ولم توفر فيه حتى مكتبات علماء الشيعة في قُراه. ويعتقد بأن بين الكتب الشيعية التي ضاعت في تلك الأيام بعض تواريخ الطائفة في المنطقة.

وعندما قرر الأمراء المعنيون والأمراء الشهابيون، انطلاقاً من قاعدتهم في الشوف، تطوير علاقاتهم مع الموارنة، كان هذا القرار ناجماً في بعض جوانبه عن رغبتهم في أن يؤمنوا لأنفسهم دعماً أوروبياً غربياً كالذي يتمتع الموارنة به. وكان لفخر الدين معن وحده من بين هؤلاء الأمراء علاقات مستقلة عن الموارنة مع أوروبا الغربية، وخصوصاً مع دولة توسكانية الإيطالية (وقاعدتها مدينة فلورنسا) وأمرائها من أسرة آل ميديشي. وكان آل ميديشي هؤلاء يحلمون في تلك الأيام بقيادة استيلاء مسيحي جديد على الأراضي المقدسة وبأخذها من العثمانيين، ولذا فقد أملوا باستخدام الأمير الدرزي كحليف محلي لهم لهذا الغرض. وعندما عرف العثمانيون بعلاقات فخر الدين السرية مع آل ميديشي خاف الأمير من ذلك، فهرب بحراً إلى إيطاليا في العام ١٦١٣، حيث بقي لمدّة خمس سنوات. وهناك طرح الأعيان التوسكانيون سؤالهم عليه مباشرة: ماذا يستطيع أن يفعل لمساعدتهم إذا ما وصلت الجيوش المسيحية إلى الشام بهدف استعاده القدس؟ وجاء رد فخر الدين بصيغة تستحق إيرادها هنا حرفياً إذ قال: «أنتم تعرفون قوة دين الإسلام وقوة آل عثمان، بل الذي مراده يقهر القوتين ما يتّكل على مشتري ذخيرة من الناس» (وذلك بالإشارة إلى نفسه). ويتّضح من هذا الجواب المفعم أن فخر الدين لم تكن لديه أية أوهام حول

«الملجأ اللبناني» الذي لا يـمكنه تحدي قوة الإسلام وآل عثمان معاً والبقاء بلا عقاب».

وكان بمبادرة من روما، وهي الواقعة يومها تحت نفوذ آل ميديشي، أن سعى البطريرك الماروني يوحنا مخلوف أول ما سعى إلى الحصول على حماية فخر الدين معن له ولطائفته. فبعد انتخابه في العام ١٦٠٨ بوقت قصير تلقى هذا البطريرك مرسوماً بابوياً خاصاً تطلب فيه روما منه إقامة علاقات حميمة مع الأمير الدرزي ومعاملته كصديق. وفي السنة التالية واجه البطريرك مخلوف اضطرابات جاءت بتحريض من مقدمي بشري ضده، مما جعله يطلب لنفسه ملجأ في الشوف لمدة من الزمن. وفي تلك المناسبة قدم فخر الدين الهبة الدرزية الأولى من أراضي الشوف إلى الكنيسة المارونية، وهي قرية مجدل معوش، لكي يستخدمها البطاركة الموارنة كمقر إقامة محلي عند اللزوم.

بعد أيام فخر الدين، صار الأمراء من المعنيين والشهابيين أحوج إلى الموارنة مما كان هؤلاء بحاجة بالنسبة إليهم، لأنه صار في استطاعة الموارنة آنذاك ـ وعلى الأخص مشايخ آل الخازن الكسروانيين الذين خدموا كقناصل لفرنسا في بيروت ـ أن يضمنوا لهؤلاء الأمراء الدعم الفرنسي الذي كانوا يبتغونه. وبعد آل الخازن توالى على القنصلية الفرنسية في بيروت عدد من المشايخ الموارنة الآخرين من أسرة آل السعد من قرية عين تراز، في منطقة الجرد من جبل الشوف. ومنذ منتصف القرن الثامن عشر أمّن هؤلاء للأمراء الشهابيين ـ بعد آل الخازن ـ ما كان يلزمهم من الاتصالات مع أوروبا الغربية عند الحاجة. ولا شك في أن الشهابيين اختاروا أخيراً الارتداد إلى المسيحية ليصبحوا موارنة لا تودداً إلى الموارنة فحسب، بل أيضاً إلى فرنسا التي كانت صديقة الموارنة وصديقتهم عن طريق الموارنة.

وفي أيام الأمراء الشهابيين أصبحت الأجزاء التي يسيطرون عليها من

لبنان ملجأ إلى حد ما، لا «للسوريين من محبي الحرية» الذين لم يكن باستطاعتهم تحمل «استبداد الباشوات»، كما في رأي الأب لامنس، بل للروم الكاثوليك الذين اضطهدهم الروم الأرثوذكس، وللأرمن الكاثوليك الذين اضطهدهم الأرمن الأرثوذكس، أو للدروز والمسيحيين الروم الأرثوذكس الهاربين طلباً للأمن من الغارات التي شنّها الوهابيون في أوائل القرن التاسع عشر ضد أرياف الداخل الشامي. وعلى كل حال فمن المؤكد أن وعورة جبال لبنان لم تكن هي السبب الذي حدا هؤلاء الهاربين على التوجّه إلى أراضي الأمراء الشهابيين طلباً للأمن. فالاتّصالات الخارجية التي أمّنها الموارنة للشهابيين، ومع فرنسا خصوصاً، كانت هي العامل الذي ارتفع بالإمارة الشهابية لتصبح شيئاً أكثر من التزام عثماني عادي، وهو ما مكّن الأمراء الشهابيين من ضمان الأمن لكل من طلبه في أراضي التزامهم. وحتى في تلك الظروف، بقي الباشوات العثمانيون أقوياء بما يكفي لتأكيد سيطرة الدولة العثمانية على جبل لبنان كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

ومن الرحالة الأوروبيون من قام بزيارة لبنان في القرن الثامن عشر، عندما كانت البلاد بالفعل في ظل الشهابيين ملجأً للمضطهدين في الشام. وقد دهش هؤلاء من الفوضى العارمة التي وجدوها هناك. والفوضى هذه لاحظها أيضاً الرحّالة الفرنسي ڤولني، الذي زار جبل لبنان في العام ١٧٨٥. ومع ذلك، فقد وجد ڤولني في الوقت نفسه «شعاعاً من الحرية يضيء» في البلاد، خلافاً لما كان عليه الحال في سائر أنحاء الشام. فهل كانت هذه حرية مدنية حضارية مسؤولة خاصة بلبنان كـ «ملجأ جبلي» تاريخي، كما كان للأب لامنس أن يظن، أو كانت حرية فوضوية من النوع الشائع لدى كل المجتمعات العشائرية التي تعيش خارج حدود الحكم المنظم؟ إذا أخذنا في الاعتبار أن ڤولني وجد هذه الحرية تتعايش في لبنان مع فوضى اجتماعية محيّرة، حتى خلال وجود الشهابيين في موقع السيطرة، فلا بد من أن هذه الحرية كانت من النوع الثاني. ولو كان ڤولني ذهب ليعيش بين

القبائل في أقاصي البادية العربية لوجد شعاعاً مماثلاً من الحرية المطلقة العنان يـضيء هناك أيضاً وسط الفوضى القبليّة السائدة.

واليوم يكاد من في لبنان يقبلون جميعاً نظرية لامنس القائلة بأن تاريخ لبنان في الأزمنة الإسلامية هو تاريخ ملجأ جبلي للجماعات التي اضطهدت في محيطه. وفي هذه النظرية القليل مما هو صحيح، لكن فيها الكثير أيضاً مما هو غير صحيح. فالواقع أن أجداد الجسم الرئيسي لسكان لبنان وجواره المباشر لم يصلوا إلى لبنان هاربين من الملاحقة في البلاد المجاورة في أيام الحكم الإسلامي، بل كانوا قد وطدوا وجودهم محلياً كقبائل وعشائر عربية مختلفة منذ ما قبل الإسلام. وبعضهم فعل ذلك منذ أزمنة مبكرة تعود إلى القرن الثالث للميلاد. ومهما يكن المكان الـذي استوطنته هذه القبائل والعشائر فلا بد أنها اندمجت بعناصر سابقة لها من السكان المحليين الذين كانوا هناك منذ القدم. وأما عشائر لبنان التي قبلت الإسلام في النهاية فقد فعلت ذلك بالطريقة التي اتبعتها عشائر عربيـة أخرى، أي أنها تبنت الدين الجديد بإحدى صيغه العديدة، وليس بصيغته السنية التي أعطتها له أخيراً الدولة العباسيةُ في النصف الثاني من القرن التاسع (أنظر المقدّمة). أما الموارنة الذين لم يقبلوا الإسلام فقد حافظوا على تمايز عشائري لهم عن بقية العرب المسيحيين في الشام، ملكيين كانوا أو يعاقبه، بأن نظموا أنفسهم كطائفة منفصلة، لها كنيستها الخاصة بها.

ومهما تكن الأنحاء والأمكنة التي عاشت فيها طوائف الجبل المختلفة في لبنان فإن هذه الطوائف، من موارنة وشيعة ودروز، لم تنخرط في دفاع مستمر عن الأمن المنيع لمواطنها الجبلية ضد الزحف الإسلامي السني انطلاقاً من قاعدته الشامية في دمشق. بل إن هذه الطوائف ـ مثلها مثل غيرها من الأقوام العشائرية ـ كان لديها ميل طبيعي إلى الخروج عن كلّ نوع من أنواع الحكم المركزي. ومن ذلك أنها كانت تكره دفع الضرائب لأية حكومة، كما كانت ميالة في كلّ وقت إلى العصيان والثورة. وكان لا

بد للدول القائمة من إرسال الحملات التأديبية ضدها لإخضاعها بين الحين والآخر، كما كانت ترسل مثل هذه الحملات ضد عشائر المناطق الأخرى سواء كانت تقيم في البادية أو في الجبال.

ليس في تاريخ لبنان فترة اتخذ فيها الموارنة والدروز قراراً تاريخياً بتوحيد صفوفهم في ظل قيادة مقبولة من الجميع للدفاع عن موطنهم الجبلي المشترك ضد الاستبداد العثماني. وكان الأمراء المعنيون، والأمراء الشهابيون من بعدهم، موظفين عثمانيين أساساً، وكانوا مسؤولين دوماً أمام سلطات عثمانية أعلى منهم مرتبة. وقد كانت لهؤلاء الأمراء شعبية بين الموارنة لأسباب سبق لنا أن تكلمنا عليها، ولكن الشهابيين منهم لم يتمتعوا بأية شعبية حقيقية بين الدروز في أي وقت. حتى قيادة المعنيين لم تكن مقبولة في أيامها لدى جميع الدروز، مع أن المعنيين أنفسهم كانوا دروزاً، خلافاً للأمراء الشهابيين الذين كانو من السنّة، ثم أصبحوا من الموارنة.

واحتاج الشهابيون للسيطرة على بلاد الدروز إلى التعاون مع أقوى الزعماء العشائريين من أبناء هذه الطائفة. ولهذا، وبدءاً من العام ١٦٩٧، ارتأى العثمانيون أن يوافق هؤلاء الزعماء، وبعد التشاور مع زعماء الطائفة المارونية، على اختيار كل أمير شهابي لمنصب الملتزم من قِبَلِهم قبل تعيينه رسمياً. وكانت تعقد لهذا الغرض مشاورات إقطاعية خاصة. ولم تكن هذه المشاورات عبارة عن انتخابات شعبية، كما صارت توصف في عصرنا. كما لم يكن لها أية صلة بممارسة وطنية مستقلّة للحكم الذاتي في جزيرة من الديموقراطية اللبنانية قائمة وسط محيط من الاستبداد العثماني. بل الواقع، على العكس من ذلك، هو إن العثمانيين أنفسهم أدخلوا هذا النظام الخاص إلى الجبل أصلاً، وفي لحظة معينة، لأنهم وجدوا فيه أفضل طريق لفرض سيطرتهم السياسية على لبنان وسط الفوضى الاجتماعية السائدة.

إن لهذا كله أن يضع صحة نظرية لامنس حول «لبنان الملجأ» موضع

التساؤل الجدي. والسبب الأول هو أن هذه النظرية تفترض للبنان صفات فريدة في عهد الإسلام، وخصوصاً في أيام العثمانيين. فهل هذا صحيح فعلاً؟ وإذا كان هناك شيء من الخصوصية في لبنان تميّزه عن محيطه الشامي، وعن محيطه العربي الأوسع، وفي تلك الأيام تحديداً، فما كانت هذه الخصوصية؟

الفصل الثامن

لبنان العثماني: ما خصوصيته؟

بدءاً من القرن السادس عشر ألقت دولتان إسلاميتان كبريان بظلهما على الشام والعراق وشبه جزيرة العرب: الدولة العثمانية السنّية من الغرب، والدولة الفارسية الشيعية من الشرق. وكانت الدولة العثمانية في أوج عزِّها في القرن السادس عشر، ثم بدأت تبدي مظاهر ضعف في القرن السابع عشر، وانهياراً سريعاً في القرن الثامن عشر، حتى باتت بعد ذلك لا تكاد قادرة على البقاء لولا عدم اتفاق القوى الأوروبية الكبرى في العالم على شروط تدميرها. وقد كان هذا هو الموضوع الأساسي لما سمي يومها بالمسألة الشرقية. والدولة الفارسية كانت هي أيضاً قويّة في مطلع القرن السادس عشر، ثم انتعشت في مطلع القرن السابع عشر بعد فترة من التشوش، وتدهورت بعد ذلك لفترة طويلة. لكنها عادت فانتعشت لفترة قصيرة في العقود الوسطى من القرن الثامن عشر في عهد المغامر العسكري نادر شاه (١٧٣٦ ـ ١٧٤٩) لتشهد تدهوراً كارثياً فيما بعد.

وحافظت الدولة العثمانية طيلة بقائها على سيطرة مستمرة لها على

الشام وكذلك على الحجاز في غرب شبه جزيرة العرب، وقد اختلفت فاعلية هذه السيطرة من وقت إلى آخر. وكانت السلطة العثمانية تمتد في غرب شبه جزيرة العرب جنوباً لتصل حتى اليمن عندما تكون الدولة قوية، أو عند تمتعها بدعم قوة أوروبية ما. وباستثناء بعض الفترات التي كانت فيها الدولة الفارسية قوية، كان العثمانيون يسيطرون أيضاً على العراق، وكان لهم أحياناً موطىء قدم في شرق شبه جزيرة العرب. ومن ناحية أخرى، عندما كانت الدولة الفارسية قوية، كان في استطاعتها أن تسيطر على العراق، وأن تكون لها سيطرة متفرقة في شرق شبه جزيرة العرب، أو على الأقل شيء من النفوذ هناك. أما في مياه الخليج العربي، فقد سيطر الفرس على جزر البحرين من العام ١٦٠٢ وحتى العام ١٧٨٣. وكان هذا أطول بقاء مستمر لهم في أرض عربية.

وكان من الأمور السياسية التي أدت إلى تدهور الدولتين العثمانية والفارسية على حد سواء ـ وهو تدهور كانت مؤشراته ظاهرة منذ القرن السادس عشر ـ ذلك التغير الذي طرأ على اقتصاد العالم والذي جاء بمبادرة من أوروبا الغربية. ففي العام ١٤٩٢ نزل الإسبان لأول مرة على أرض القارة الأميركية. وبعد خمس سنوات فقط، في العام ١٤٩٧، دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح في جنوب أفريقيا وأثبتوا إمكانية الوصول مباشرة من أوروبا الغربية إلى بلدان حوض المحيط الهندي بطريق البحر. وتبع ذلك توسع سريع للتجارة العالمية لأوروبا الغربية التي بدأت تتحاشى المرور، وبشكل متزايد، في الأراضي التي نعرفها اليوم باسم الشرق الأوسط. وكان لهذا وحده أن يحكم على تلك الأراضي بالركود الاقتصادي. أما الضربة القاضية فجاءت في القرن الثامن عشر مع تدهور تجارة البن في اليمن. بالإضافة إلى هذا، ومع نمو التجارة العالمية لأوروبا الغربية، جاء ذلك التضخم الذي تصاعد بشكل سريع وهائل منذ أن ابتدأت الفضة الأميركية تصل إلى الأسواق الأوروبية، ثم إلى الأسواق العالمية. وتعود بداية هذا التضخم ـ وهو ما يسمّى في تواريخنا «الغلاء» ـ

إلى العام ١٥٥٥، عندما اكتشف الإسبان لأوّل مرة مناجم الفضة في بوتوزي Potosi في البيرو.

وفي أوروبا الغربية، أدى تزايد السيولة الناجم عن هذا التضخم الكبير إلى زيادة طبيعية في إنتاج الشركات الأوروبية الغربية، وهو إنتاج وُظّف في مزيد من النشاط الاقتصادي الذي أدى إلى مزيد من النمو والتوسع. وعندما وصل التضخم نفسه إلى الأراضي العثمانية والفارسية في القرن السابع عشر، كانت النتيجة أنه لعب دوراً تدميرياً بالنسبة إلى الاقتصاد التقليدي في الدولتين، مما أدى إلى إفقارهما السريع. ووقع كل ما كان هنالك من نشاط تجاري خارج حدود الأسواق المحلية الضيقة - في البلاد العثمانية والبلاد الفارسية - في حوزة ما كان يوجد على هذه البلاد أو تلك من الشركات التجارية الأوروبية.

ولما انتظم استخدام الأمم التجارية الكبرى في أوروبا الغربية (البرتغال أولاً، ومن بعدها إنكلترا وهولندا وفرنسا) للطريق البحرية المباشرة التي تدور حول القارة الإفريقية وصولاً إلى المحيط الهندي، بدأت هذه الأمم بالتعدي على أطراف شبه جزيرة العرب والعراق من الشرق. وفي هذه الأثناء كان بعضها قد بدأ يضغط على الشام من الغرب، وإن بطريقة أخفى. وفي العقود الأخيرة من القرن السادس عشر صار التجار الهولنديون والإنكليز والفرنسيون وغيرهم من التجار الأوروبيين يؤمّون المرافىء الشامية دون اعتراض، وكان يرافقهم الرحالة والمبشرون والوكلاء السياسيون. هذا على الأقل ما تذكره أدبيات وسجلات تلك الفترة من الزمن. وكما ذكرنا في فصل سابق، فسرعان ما أقامت الشركات التجارية الأوروبية مكاتب لها في حلب، في الداخل الشامي، حيث كانت التجارة مع أوروبا حتى ذلك الوقت مقتصرة على جمهورية البندقية.

وسواء جاء التجار الأوروبيون إلى المنطقة من غربها أو من شرقها، فإنهم فضلوا التعامل مع حكام محليين ضعفاء على التعامل مع إحدى

الدولتين الكبريين، العثمانية أو الفارسية. وهذا ما حداهم على أن يشجعوا نمو الكيانات السياسية المحلية على حساب السلطة العليا العثمانية، أو تلك الفارسية، حيثما وجدت لهم مصالح تجارية خاصة. وفي عدد من الحالات كان لضعف السلطة العثمانية من جهة، وضعف السلطة الفارسية من جهة أخرى، أن يمهدا الطريق لقيام هذه الكيانات وحصولها على قدر صغير أو كبير من الاستقلال الذاتي. وكذلك، فإن استمرار النزاع والحروب المتفرقة بين العثمانيين والفرس أوجد توازناً للقوى الإسلامية في المنطقة كان بإمكان الزعماء المحليّين من أصحاب الطموحات السياسية ـ من العرب، أو غير العرب ـ أن يستغلوه لصالحهم.

وعلى سبيل المثال، فبحلول القرن السابع عشر كانت بلاد الأناضول العثمانية قد وقعت فعلاً تحت حكم الزعماء المحليّين المعروفين بِـ «الدره بكلرية» (أي أمراء الوديان)، وهم الذين انتشرت بينهم الثورات التي سميت «بالجلالية». وفي العام ١٦١٢، قام مغامر اسمه أفراسياب، من أصل فارسي أو كردي، بتنصيب نفسه سيّداً مستقلاً في البصرة، بجنوب العراق، مستغلاً توازن القوى هناك بين العثمانيين والفرس. وقد تمكّنت ذرية أفراسياب هذا من المحافظة على نوع من الإمارة المستقلّة في البصرة، وبدعم من البرتغاليين لفترة من الزمن، حتى العام ١٦٦٨. وقام آخر أمراء البصرة من آل أفراسياب بتشجيع ثورة ضد الحكم العثماني في منطقة الأحساء من شرق جزيرة العرب، حيث طُرد الباشا العثماني، وتحوّلت المنطقة على الأثر إلى إمارة قبلية هي إمارة بني خالد. واستمر وجود هذه الإمارة في بلاد الأحساء حوالى قرن من الزمن. وقبل ذلك قامت أسرة من أسر الزعماء الأكراد في شمال الشام، هي أسرة جانبولاد، فتولّت الحكم على إيالة حلب في العام ١٥٩١، ثم استقلّت به بين العامين ١٦٠٣ و ١٦٠٧ بتحدٍ سافر للعثمانيين، وبالتحالف مع آل ميديشي أصحاب توسكانية (أنظر الفصل السابق) . ثم قام أئمة الشيعة الزيدية في اليمن بثورة ناجحة ضد العثمانيين في العام ١٦٣٦، وصارت لهم سيطرة مستقلة

على بلادهم. وربّما حصل ذلك بتشجيع خفيّ من الهولنديين أو الإنكليز الذين كانوا يتنافسون فيما بينهم على تجارة البن اليمني في ذلك الوقت. وبعد ذلك بقليل، وفي العام ١٦٤٩، نجح أئمة الخوارج الإباضية من أسرة «اليعاربة» في طرد البرتغاليين من مسقط، وصار لهؤلاء الأئمة بالتالي الاستقلال الكامل في بلاد عُمان. ولعلّ نجاح تحرّكهم، هو أيضاً، قد جاء بمساعدة خفيّة من الهولنديين أو الإنكليز.

في مثل هذه الظروف، لم يكن هنالك في أمر فخر الدين وشبه الاستقلال الذي صار له في البلاد اللبنانية ما هو خارج عن المألوف في المنطقة آنذاك. وما قصة فخر الدين، من هذه الناحية، إلا قصة زعيم أو عين محلّي من الطائفة الدرزية أوكل إليه العثمانيون حكم سنجقي بيروت وصيدا في بداية الأمر، ثم أوكلوا إليه أيضاً حكم سنجق صفد وأجزاء أخرى من الشام. وكان هذا الرجل شديد الذكاء، وعلى قدر كبير من اليقظة والطموح، ففتح الموانىء البحرية التي وُضعت تحت سيطرته أمام التجارة الأوروبية، وطور إنتاج الحرير في بلاد الدروز ومحيطها كمحصول قابل للتصدير الفوري إلى أوروبا. وما لبث التوسكانيون أن تقرّبوا من هذا الأمير الدرزي واستثاروا فيه طموحاته، كما فعلوا مع آل جانبولاد الذين كانوا معاصرين له في حلب. وهكذا بدأت مشاكله مع أسياده العثمانيين. وكان فخر الدين أكثر حذراً واحتراساً من آل جانبولاد، فعمل في كل مرة تدهورت فيها علاقاته مع العثمانيين على إعادة ترميمها مجدداً. لكن طموحاته ذهبت به مع الوقت إلى أبعد مما كان العثمانيون على استعداد للقبول به. واكتشف هؤلاء أخيراً أن لا خيار أمامهم غير القضاء عليه. واستناداً إلى دراسات عدنان البخيت، أُخضع فخر الدين في النهاية كما لو كان عاصياً من نوع العصاة «الجلالية» في الأناضول، فاعتقل أوّلاً، واقتيد أسيراً إلى الأستانة، ثم قُتل. وكان المظهر الوحيد الذي تميّز به عن معاصريه من «الجلالية»، وعن غير هؤلاء من الذين تمردوا على الدولة العثمانية في ذلك الوقت، هو كونه رجلاً عبقرياً مستنيراً خلّف وراءه في

موطنه الأساسي بالجبل اللبناني بعضاً من التراث، وخصوصاً في ما يتعلّق باقتصاد الحرير الذي بقي أساساً للاقتصاد المحلي لزمن طويل من بعده.

وكان العثمانيون في القرن السابع عشر لا يزالون أقوياء بما يكفي لتأكيد سيطرتهم دورياً على الشام. وظلوا كذلك حتى في القرن الثامن عشر، وإن كان ذلك على شيءٍ من التراجع. وخلال هذا القرن سيطرت أسرة محلية من باشوات آل العظم على إيالة دمشق لحساب العثمانيين، وكانت هذه الأسرة تتولى أحياناً إيالات أخرى من الشام بالإضافة إلى دمشق. ولعبد الكريم رافق، من أساتذة الجامعة السورية بدمشق، دراسة مهمة حول الموضوع. وبين العامين ١٧٥٠ و ١٧٧٥ سيطر زعيم عربي من منطقة طبرية، هو ظاهر العمر، على الأجزاء الجنوبية من إيالة صيدا والأجزاء المجاورة لها من فلسطين، ونصب نفسه حاكماً مستقلاً بالفعل إن لم يكن بالإسم في مدينة عكا.

وفي هذه الأثناء، تفاقم أمر المماليك الشركس في مصر، وكان هؤلاء يشكلون النخبة العسكرية في القاهرة في ظل حكامها العثمانيين، فخرجوا عن طاعة السلطان العثماني في العام ١٧٦٣ وأقاموا لأنفسهم سيطرة على كامل بلاد مصر بقيادة أحد بكواتهم (أي ضباطهم)، وهو علي بك «الكبير». وفي العراق، أمسك المماليك الكُرجية، من بلاد القوقاز، بالسلطة الفعلية في بغداد كباشوات تابعين بالاسم للدولة العثمانية، ومستقلّين بأمرهم في الواقع.

وبين العامين ١٧٦٨ و ١٧٧٤، وبينما كان العثمانيون يخوضون أكبر حروبهم مع روسيا، جاء أسطول روسي ليجوب مياه شرق البحر الأبيض المتوسط (والأصح أنه كان أسطولاً يونانياً للقرصنة بقيادة روسية). ونشط الروس على الأثر في إقامة اتصالات لهم مع علي بك الكبير في مصر، ومع ظاهر العمر في عكا. وبتشجيع من الروس، وبدعم محلي من ظاهر العمر، أرسل علي بك جيشاً من مماليك مصر إلى الشام لاحتلال دمشق. ثم جاءت نهاية الحرب الروسية ـ العثمانية في العام ١٧٧٤، فوضعت

حدّاً لهذه المغامرة. وعندها قتل علي بك في مصر، وحل محله قائد الجيش الذي أرسله لاحتلال دمشق. وتمكن العثمانيون في الوقت نفسه من إعادة تأكيد سيطرتهم على الشام في ما تبقى من القرن. وكانت الدولة العثمانية قد لجأت إلى أدهى عميل لها في الشام، وهو المعروف بأحمد الجزّار، فجعلته والياً على عكا (١٧٧٥ - ١٨٠٤) التي أصبحت منذ ذلك الوقت قاعدة ولاية صيدا، وأطلقت يده في ضبط أمور البلاد الملحقة بهذه الولاية. وكان أحمد باشا الجزّار يتولّى ولاية دمشق بالإضافة إلى عكا كلما اقتضى الأمر ذلك. وبقي مخلصاً للعثمانيين حتى النهاية. ولكن الصلاحيات الواسعة التي أعطيت لأحمد الجزار جعلت منه في الواقع حاكماً محليّاً مستقلاً. وفي العام ١٧٩٩ كان لهذا الباشا، وهو في أواخر عمره، أن يدهش العالم عندما تمكن، ببعض المساعدة البحرية البريطانية، من أن يوقف تقدم الجنرال نابليون بونابرت من مصر إلى الشام عند أسوار عكا. وكانت هذه أول هزيمة عسكرية عرفها بونابرت منذ بروزه. وكان له أن يتذكر الجزار طيلة حياته.

واستمر العثمانيون في سيطرتهم على الحجاز في شبه جزيرة العرب طيلة بقاء القوى الأوروبية ممنوعة من دخول البحر الأحمر. أما في مناطق شبه الجزيرة الأخرى، فقد كان لتوازن القوى الأوروبية القائم في عالم حوض المحيط الهندي حتى القرن التاسع عشر، إضافةً إلى ما رافقه من انبعاث للدولة الفارسية في عهد نادر شاه (١٧٣٦ - ١٧٤٩)، أن يؤدي إلى تطور مزيد من الاستقلالات المحلية في شبه جزيرة العرب. فبدءاً من العام ١٧٤٥ أدت الحركة الوهابية في قرى نجد، في وسط شبه الجزيرة، إلى ظهور أول دولة وهابية هناك في ظل آل سعود. وفي عُمان، حيث كان حكم الأئمة من أسرة اليعاربة قد دخل طور الانحطاط منذ فترة من الزمن، ظهرت أسرة حاكمة جديدة هي أسرة آل بو سعيد التي نجحت في الاستيلاء على البلاد كلها في العام ١٧٤٣. وحكم آل بو سعيد عمان في بداية الأمر كأئمة إباضية، ثم عادوا عن ذلك واستحدثوا لأنفسهم لقب «السيّد»، حتى غلب عليهم أخيراً لقب «السلطان».

وفي تلك الأثناء بدأت العشائر المحلية في البوادي الداخلية من عُمان، وفي شرق شبه جزيرة العرب، تتجمع على نفسها لتشكيل ائتلافات قبلية جديدة كان من بينها بنو ياس. ومن بني ياس فرع صار له مشيخة صغيرة شبه مستقلّة في جزيرة أبو ظبي في العام ١٧٣٤. ومن شرق شبه جزيرة العرب توجه فرع من الائتلاف القبلي المحلّي المعروف بعرب العتوب، تقوده أسرة آل خليفة، فاحتل جزر البحرين في العام ١٧٨٣ حالاً محل الحكم الفارسي المتداعي هناك ومقيماً لآل خليفة مشيخة مستقلّة في تلك الجزر. وفي هذه الأثناء، كانت قبضة الأئمة الزيديين الممسكة بزمام الأمور في صنعاء، في الأجزاء الجنوبية من اليمن، قد بدأت بالتراخي، ربّما نتيجة لتراجع تجارة البن في البلاد، فأدّى ذلك إلى ظهور عدد كبير من الكيانات المحلية المستقلة في المناطق الجنوبية منها. وصار الحكّام في هذه الكيانات اليمنية الجديدة يتلقّبون بألقاب مختلفة، منها ما لا يقلّ عن لقب السلطنة.

وبالنظر من خلال هذه الخلفية الواسعة، نجد الاستقلال الذاتي الذي نعم به الأمراء الشهابيون في الجبل اللبناني في القرن الثامن عشر يحتل مكانه الصحيح من المنظور العام. فلم يكن هؤلاء الأمراء في البداية أكثر من ملتزمين يعيّنهم ولاة صيدا العثمانيون لكي يحافظوا على النظام في المناطق الجبلية الوعرة من إيالتهم، فيقومون بجباية الضرائب المحلية لحساب الدولة لقاء ربح خاص لهم. وإذ استفاد الشهابيون من ضعف الحكم العثماني في تلك الأيام، ومن الدعم الذي تمكنوا من الحصول عليه من فرنسا بوساطة أصدقائهم الموارنة، فإنهم تمكّنوا من تسيير شؤون التزامهم الجبلي بقدرٍ كبير من الاستقلال الداخلي بين الحين والآخر. ثم انحطّ أمرهم غاية الانحطاط عندما كان أحمد باشا الجزار والياً على عكّا بين العامين ١٧٧٥ و ١٨٠٤. وبعد موت الجزار عادوا فتمكنوا من الاستقلال بأمرهم مجدّداً وأكثر من ذي قبل، في أيام بشير الثاني، وذلك نتيجة للدعم الذي تلقّاه هذا الأمير من محمد علي باشا الكبير في مصر.

وفي العام ١٨٣٢ تمرد محمد علي باشا على أسياده العثمانيين وأرسل ابنه إبراهيم باشا لاحتلال الشام. وطيلة مدّة هذا الاحتلال بقي بشير الثاني في السلطة في جبل لبنان، لكنه فقد استقلاليته إذا أصبح تابعاً لمصر. وعندما ساعد البريطانيون العثمانيين على طرد إبراهيم باشا من الشام في العام ١٨٤٠ اضطر بشير الثاني إلى الهرب من جبل لبنان والذهاب إلى المنفى. ولم يصمد النظام الشهابي في الجبل من بعده إلا لمدة لم تبلغ السنة الواحدة. ولقصة الشهابيين هذه ما يماثلها، أو ما يشابهها عن قرب، في جميع أنحاء الشام والعراق وشبه جزيرة العرب، بل وحتى في مصر، وفي أوقات متزامنة تقريباً.

إذن، ليس هنالك ما يتميّز به الوضع في لبنان العثماني عن المألوف في المنطقة حتى العقود الوسطى للقرن التاسع عشر. لكن ما قيل حتى الآن في هذا الموضوع لا يروي إلا الجانب السياسي من القصة. والواقع أنه كانت هنالك جوانب أخرى لهذه القصّة اللبنانية، وهي تتعلق بتطورات من نوع مختلف ليس له علاقة مباشرة بالسياسة.

ولا بد من التذكير هنا، وقبل كل شيء، بأن التطورات السياسية الرئيسية في تاريخ لبنان كانت تجري، منذ بداياتها ، على الجانب الغربي من الجبل، حيث كانت المنحدرات المدرجة تصل إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط، وفي وسط هذا الساحل بلدة بيروت والضواحي التابعة لها بين النتوءات الصخرية المطلّة على نهر الكلب شمالاً ونهر الدامور جنوباً. وعبر البحر الأبيض المتوسط جاءت رياح التأثيرات الآتية من الغرب المختلفة تهبّ على هذا الجزء من الساحل اللبناني. وموارنة لبنان هم أول من تقبل هذه التأثيرات الغربية في البداية، ثم كان لها أن تؤثر تدريجاً على الطوائف الأخرى من أهل البلاد. وفي القرن الخامس عشر كان ثلاثة شبّان موارنة من شمال لبنان قد أرسلوا للدراسة، للمرة الأولى، في إيطاليا (أنظر الفصل الرابع). وبعد تأسيس الكلية المارونية في روما في العام ١٥٨٥

صارت البعثات من الطلاّب الموارنة تذهب إلى أوروبا الغربية للدراسة بشكل منتظم.

وبقي عدد من أفضل خريجي الكلية المارونية بروما في إيطاليا، أو في غيرها من بلاد أوروبا الغربية، واتخذ بعضهم أشكالاً لاتينية لأسمائهم. ومن هؤلاء من حقق تفوقاً في مجال البحث العلمي وعمل في إرساء أسس الاستشراق الأوروبي، وكان من بينهم Abraham Ecchellensis وهو (إبراهيم الحاقلاني) و Joseph Assemanus (وهو يوسف السمعاني) و Sergius Risius (وهو سركيس الرزّي)، وغيرهم. لكن آخرين من خريجي روما عادوا إلى الوطن بعد إكمال دراستهم ليصبحوا رجال كنيسة أو معلمين لأبناء قراهم. وانضم بعض الموارنة من خريجي روما إلى أنظمة رهبانية غربية، وأسس أحد هؤلاء في العام ١٧٣٤ مدرسة عينطورة في كسروان، وأسس آخر في العام ١٧٧٤ مدرسة عين ورقة في المنطقة نفسها. وكانت هاتان المدرستان لاهوتيتين في البداية، ولكنهما كانتا تحتويان أيضاً على منهاج علماني أصبح هو الأهم بمرور الزمن، وهو الذي طبَع التعليم العربي التقليدي في البلاد لأوّل مرة، محصوراً في طائفةٍ معينة، بطابع تعليمي من النوع الأوروبي. وكان من بين خريجي مدرسة عين ورقة، بشكل خاص، أبرز شخصيات حركة النهضة الأدبية العربية التي ازدهرت في بيروت في القرن التاسع عشر.

وكانت المدرسة المارونية لا تزال ناشطة في روما عندما ذهب الأمير فخر الدين بن معن إلى إيطاليا في العام ١٦١٣ ليمضي خمس سنوات في منفاه هناك. ولدينا سجل كتب بقلم واحد من حاشية فخر الدين يحتوي على ملاحظات هذا الأمير الدرزي خلال إقامته في إيطاليا. ويبدو أن فخر الدين كان قد أدلى بهذه الملاحظات بنفسه أمام أفراد حاشيته بعد عودته إلى الوطن، فقام أحدهم بتدوينها. ويتضح من هذا السجل أن الأمير قد دهش لما رآه من تنظيم اقتصادي في إيطاليا، ومن صيانة منتظمة للطرق، ومن تطور تكنولوجي في مختلف الحقول، ومن نظام مصرفي، ومن توفير

في المحافظة على الموارد واستخدامها، حتى أن براز الأسرى والمساجين كان يجمع بصورة منتظمة من الزنزانات ويستخدم كسماد في الزراعة. وممّا أعجب الأمير أيضاً هو روعة المباني العامة في تلك البلاد وحسن تنظيم مدنها، وخصوصاً مدينة فلورنسا، وهي قاعدة آل مديشي بتوسكانية. ودهش الأمير ، من ناحية أخرى، للسهولة التي كانت تختلط بها النساء الأوروبيات بالرجال في المجتمعات، حتى أن المرأة كان بإمكانها أن ترقص مع رجال غير زوجها على مرأى منه ومن الجميع . ومما لاحظه أيضاً أن الأوروبيين، خلافاً للشرقيين، يفضلون لحم البقر على لحم الضأن، حتى أن أسعار اللحوم البقرية تفوق أسعار الضأن في أسواقهم.

ولكن أكثر ما أدهش الأمير هو البنية الدستورية للحكم في الأجزاء التي زارها من إيطاليا. فقد لاحظ أن ممارسة الحكم هناك لم تكن تتم تبعاً لنزوات الحكام بل استناداً إلى قواعد موجودة في «كتاب». وعندما تقوم مشكلة أو ينشأ نزاع حول ممارسة حكومية ما تتم العودة إلى هذا «الكتاب». وكان المسؤولون الذين يرتكبون الإساءات، أو يفقدون ثقة الحكام أو الشعب بهم لأي سبب، يحاكمون استناداً إلى القواعد الواردة في هذا «الكتاب» نفسه قبل عزلهم. وبعد العزل وتلقي العقاب المنصوص عليه كان هؤلاء يبعدون عن الحياة العامة نهائياً، ولا يعادون أبداً إلى مناصبهم حتى لو غيّر الحاكم رأيه بشأنهم. وكان كل إنسان، بما في ذلك الحاكم نفسه، مسؤولاً أمام ما ينصّه «الكتاب».

وأعجب الأمير الدرزي كثيراً بكل ما رآه في إيطاليا، حتى بالحرية التي تتمتع بها النساء هناك، ولكنه انزعج من مظهرين لم يستطع إخفاء حكمه السلبي عليهما. الأول هو أن كرم الضيافة الأوروبية كان محدوداً بقواعد قاسية وضيقة، مثله مثل الحكم الأوروبي. فبعد أن قوبل أول ما قوبل بحفل استقبال رائع شمل حفلة راقصة كبرى في قصر صاحب فلورنسا، ترك ليعيش براتب محدد يكفي بالكاد احتياجاته اليومية. والأمر الثاني الذي صعق له الأمير هو فقدان التسامح الديني في أوروبا. ففي

الأمبراطورية العثمانية، كما في الأمبراطوريات الإسلامية التي سبقتها، كان يطلب من المسيحيين واليهود احترام قيود اجتماعية معينة يحددها الشرع الإسلامي. أما فيما عدا ذلك، فإن هؤلاء لم يعرفوا أية مضايقات في ممارستهم لشعائرهم الدينية. وفي الأراضي الشامية التي كانت تحت سيطرته، كان فخر الدين نفسه يعامل المسيحيين والمسلمين من الأهالي على حد سواء، بل إنه أظهر ميلاً إلى محاباة المسيحيين أكثر من المسلمين. ولم يكن الأمير شديد التسامح في سلوكه العام فحسب، بل انه لم يكن له أي شغف بالعبادة. ويفيد الرحالة الإنكليزي جورج ساندس، الذي زار فخر الدين في صيدا في العام ١٦٠٧، أنه «لم يُعرف عن الأمير قط أنه قام بصلاة، ولا هو رؤي في أي وقت في مسجد». ولكن الأمير كان يخشى وهو في إيطاليا، على ما يبدو، أن يكون حوله عملاء سريون للدولة العثمانية يراقبونه ويفيدون عن كل ما يفعله وما لا يفعله، فأصرّ على التظاهر هناك بالالتزام بالشعائر الإسلامية. وعندما حاول هو ورفاقه المسلمون في المنفى إقامة صلاة الجماعة في فناء المنزل الذي كانوا يقيمون فيه، تدخلت السلطات المحلية لمنعهم من ذلك، وفرضت عليهم إقامة صلواتهم في أمكنة محجوبة عن المرأى العام. وكذلك واجه فخر الدين مشاكل تتعلق بالصوم في رمضان حيث لم يقدم لهم مضيفوهم أية تسهيلات تساعدهم على صيامهم.

وحاول فخر الدين، لدى عودته من المنفى، أن يدخل إلى بلاده بعض الأشياء التي أعجب بها في إيطاليا، موظفاً في ذلك خبراء إيطاليين. ولكن معظم ما فعله في هذا الاتجاه ذهب في مهب الريح بعد زوال عهده. ومع ذلك، يمكن القول بأن فخر الدين ضرب مثلاً يحتذى به في البلاد. أضف إلى ذلك أن التأثير الأوروبي الغربي استمرّ في التسلل إلى جبل لبنان بعد عهد فخر الدين بواسطة الكنيسة المارونية وعلاقاتها مع روما، وكذلك إلى بيروت بواسطة التجارة الأوروبية.

وبين العامين ١٧٤٩ و ١٧٧٤ تمكن الأمراء الشهابيون من كسب

السيطرة على بلدة بيروت ومرفئها، ومن المحافظة عليهما. وقد فعلوا ذلك في البداية بمساعدة آل تلحوق، مشايخ منطقة الغرب الدروز، الذين أصبحوا كذلك ملاكاً لأراضي المنحدرات الساحلية المدرجة لرأس بيروت، في غرب البلدة. وخلال هذه السنوات استوطن بعض الشهابيين في بيروت وضواحيها، كما فعل عدد من العائلات المسيحية الآتية من مناطق جبلية مختلفة، ومن هؤلاء موارنة مبادرون مثل آل التيّان، وأغنياء من الروم الكاثوليك مثل آل فرعون، الذين نشطوا في تجارة التصدير المحلية ابتداءً من ذلك الوقت.

وأقامت عائلات بيروت المسيحية هذه، ومعها بعض عائلات التجار المسلمين السنّة ـ ومنهم آل البربير ـ صلات تجارية منتظمة مع الإسكندرية في مصر، وكذلك مع الشركات التجارية الأوروبية الكبرى في إيطاليا وفرنسا وأماكن أخرى. ولكن الاتصال التجاري بين بيروت وأوروبا الغربية انقطع عندما احتل أحمد الجزار البلدة في العام ١٧٧٤، وبقي هذا الاتصال مقطوعاً حتى موت الجزار في عكا سنة ١٨٠٤. ثم عاد النشاط التجاري في البلدة بعد ذلك إلى الانتعاش مجدداً، ببطء أولاً، ثم بقفزات سريعة. ومع فتح أسواق دمشق أمام التجارة الأوروبية في الأربعينات من القرن التاسع عشر شهدت تجارة بيروت ازدهاراً مفاجئاً، إذ أصبحت البلدة مرفأً للداخل الشامي المرتكز اقتصادياً على سوق دمشق.

وبرزت إلى الواجهة في بيروت آنذاك عائلات جديدة من التجار المسيحيين والمسلمين، أصبحت لها السيطرة على الأعمال المزدهرة فيها. وبدأت الشركات التجارية من مختلف البلدان الأوروبية تقيم لها مكاتب ثابتة في بيروت، كما أصبحت بيروت كذلك مركزاً للبعثات القنصلية الأوروبية. وقد سبق الحديث عن هذا الموضوع. وكان المقيمون الأوروبيون ببيروت يأنسون لحسن المعاملة التي كانوا يلقونها من أهالي البلدة، وهو ما لم يلقوه آنذاك في أي مكان آخر من الشام وسائر البلاد العثمانية. وكان في استطاعة أي أجنبي أن يعيش في بيروت بكامل الحرّية

وبلا أية قيود. وبدأ المتعاملون مع هؤلاء الأجانب الأوروبيين في البلدة ـ ومعظمهم من المسيحيين ولكن بينهم بعض المسلمين أيضاً ـ يشكلون فيما بينهم طبقة اجتماعية جديدة وبرّاقة من النوع الذي كان يسمّى في البلاد العثمانية آنذاك بـ «الكزموبوليت» Cosmopolites. وهم يسمّون باللغات الأوروبية «الليفانتينية» (بالإنكليزية Levantines)، أي «المشرقيين» بمعنى المتفرنجة. وصارت هذه الطبقة من سكان بيروت منذ الستينات من القرن التاسع عشر تضفي على المدينة شيئاً من تحرّرها الاجتماعي وبريقها الخاص.

وبعد فترة زمنية قصيرة من بدء بيروت بالانبعاث كمركز للتجارة مع أوروبا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، بدأت البعثات التبشيرية البروتستانتية، أي الإنجيلية، بالوصول إليه آتية من الولايات المتحدة ومن بريطانيا. ثم أخذت هذه البعثات تمد نشاطاتها إلى الجبال في وقت لاحق. وهناك ووجهت بمقاومة عنيفة من الموارنة، ومن البعثات التبشيرية الكاثوليكية الأقدم منها والعاملة بين الموارنة. وكانت هذه البعثات التبشيرية الأخيرة تضم مجموعات من اليسوعيين واللعازريين الذين أخذوا يقوّون وجودهم في بيروت كرد فعل على ذلك الانتشار التبشيري الإنجيلي. ولم يتمكن المبشّرون الإنجيليون من الحصول على موطىء قدم لهم في المناطق الواقعة تحت سيطرة الموارنة. وقد حُذِّر الموارنة والروم الكاثوليك من إرسال أبنائهم إلى المدارس الإنجيلية. أما المناطق التي كان يسيطر الدروز عليها فقد شهدت ترحيباً بالبعثات البروتستانتية. والواقع أن المشايخ الدروز ـ ومنهم آل تلحوق في الغرب وآل أبو نكد في عبيه وآل جنبلاط في الشوف ـ صاروا يدعون المبشّرين الإنجيليين إلى إقامة المدارس في قراهم. وكذلك فقد تمكن المبشرون البروتستانت من إقامة مراكز ومدارس تبشيرية في المتن، حيث كان السكان مختلطين ويضمون فيما بينهم موارنة وروماً أرثوذكسيين ودروزاً، وحيث كان الزعماء المسيطرون هناك، وهم أمراء أبي اللمع، دروزاً، قبل تحوّلهم إلى المسيحية على المذهب الماروني.

وهكذا، وبينما كان النفوذ الحضاري الأوروبي قد وصل إلى الأجزاء المارونية من الجبل منذ زمن طويل عن طريق الكنيسة المارونية وارتباطاتها مع روما، بدأ هذا النفوذ الغربي نفسه يمس المناطق الدرزية الآن عن طريق البعثات التبشيرية البروتستانتية. ومن الطبيعي ألا يكون البروتستانت قد حققوا أي اختراق ديني بين الدروز، ولكن تأثيرهم على هذه الطائفة جاء على مستويات أخرى.

وبدأ الدروز عن طريق هذا التأثير - إلى حدّ ما على الأقلّ - يلجأون إلى بريطانيا البروتستانتية كدولة صديقة لهم وحامية لمصالحهم، كما كان الموارنة، ومنذ وقت أبكر، يلجأون إلى فرنسا بالطريقة نفسها. وفي وقت لاحق، عندما أسست البعثات التبشيرية الأميركية في العام ١٨٦٦ «الكلية الإنجيلية السورية» (التي هي اليوم «الجامعة الأميركية في بيروت»)، أشترت أراضي مرافقها بشكل رئيسي من المشايخ الدروز من آل تلحوق. وهناك، كما في أي مكان آخر من بيروت، كانت النشاطات التعليمية الأميركية والبريطانية التبشيرية، وكذلك نشاطات الشركات الأوروبية التجارية، تجري في محيط يطغى عليه الطابع الإسلامي وليس المسيحي.

وتتجلّى هنا صورة أخرى للبنان العثماني. وهذه ليست صورة الجبل وحده، الذي يتشابه تاريخه السياسي بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر مع تواريخ أماكن أخرى مختلفة من العالم العربي. بل هي صورة الجبل المتزاوج مع مدينة بيروت، وكلاهما شريك في تفاعل اجتماعي وحضاري، مع التأثيرات الواردة من الغرب عبر أقنية مختلفة، مرحلة بعد مرحلة. وفي إطار هذا التفاعل كان باستطاعة الجبل، بتنظيمه الإقطاعي في ظل المعنيين والشهابيين، أن يمارس لنفسه أحياناً سيطرة سياسية على بيروت. ومن ناحية أخرى، كانت هنالك في الوقت نفسه تأثيرات من نوع آخر - هو النوع الحضاري - تنطلق من بيروت لتتسلل بطرقها الخفيّة إلى الجبل. وهذا مظهر من مظاهر تاريخ لبنان لوحظ وأبرز للمرة الأولى في أبحاث ألبرت حوراني، من أساتذة جامعة أكسفورد.

فمن الجبل جاءت الأسر العشائرية الحاكمة، ومالكة الأراضي، بما لها من عملاء وشركاء، واستمرت في السيطرة على سياسة البلاد خلال عهد المتصرفية، حتى انتهت أخيراً إلى تشكيل لب المؤسسة الحاكمة في لبنان الكبير. عندها جاءت هذه الأسر تغذّي الدولة الجديدة بتراث عريق من الخبرة السياسية.

لكن هذا التراث النافع، على عراقته وغناه، جاء مقروناً بتراث آخر ينال من نفعه، وهو التراث الذي كان يشمل أحقاد الجبل وضغائنه ونكاياته، مما صار له بعد قيام لبنان الكبير أن يؤثر في مجال أوسع. ومن ناحية أخرى، فمن بيروت جاء التقليد «المشرقي» الحضاري والمتحرر الذي انصهر تدريجاً مع بدائية الجبل في بوتقة لبنان الكبير، ونجح، بين الحين والآخر، في الحدّ من سلبيّات هذه البدائية.

وعندما ينظر إلى الأمر من خلال هذا المنظور، تبرز الصفات الحقيقية التي جعلت من لبنان ظاهرة تاريخية فريدة من نوعها حقاً في العالم العربي في أيام العثمانيين. فها هو، جزء من هذا العالم سادت فيه ابتداءً بوقت من الزمن أوضاع اجتماعية خاصة، أكثر من كونها أوضاعاً سياسية خاصة. وفي أساس هذه الأوضاع مجتمع جبلي مسيحي له روابط تقليدية قوية مع أوروبا الغربية، ومجتمع جبلي درزي شديد الثقة بمناعة تضامنه العشائري إلى درجة أنه لم يخش عيش المسيحيين في وسطه بأعداد متزايدة، مع تمتع هؤلاء المسيحيين بكامل حرياتهم الدينية والاجتماعية. وهناك أيضاً مدينة هي بيروت، محاطة من كل جهاتها بالجبال المارونية والدرزية، ومفتوحة تقليدياً أمام التجارة مع أوروبا عن طريق البحر. يتقوى سكانها باستمرار، وهم في الأصل من المسلمين السنّة، بعناصر جديدة فعّالة آتية من الجبال. والعناصر الجديدة هذه ـ ومعظمها مسيحي ـ منفتحة في العادة على التأثر بالغرب. ناهيك عن تقليد قديم من حرية التبشير الكاثوليكي في بيروت، أضيف إليه مع الزمن تبشير بروتستانتي ناشط، أميركي ـ بريطاني، وجد ترحيباً واسعاً به في الجبال

الدرزية. وإضافة إلى اقتصاد الحرير المتمركز في هذه الجبال، يغذي بيروت طبيعياً ويشكل رابطة اقتصادية واجتماعية قوية قامت منذ القرن السابع عشر بين الجبال والمدينة. تضاف إلى هذا كله تطورات القرن التاسع عشر، عندما نمت بيروت لا لتصبح نقطة تصب فيها التجارة الأوروبية مع بلاد الشام فحسب، بل لتصبح أيضاً مركزاً رئيسياً للتعليم الغربي الحديث في الأمبراطورية العثمانية ومستودعاً كبيراً للأفكار الغربية المتحرّرة في العالم العربي.

ولقد قام كل من دومينيك شيفالييه وتلامذته في باريس، وليلى فواز في جامعة هارفارد، ومروان بحيري من الجامعة الأميركية في بيروت، بأبحاث تقدّم إيضاحات مهمة حول تطورات جبل لبنان وبيروت في القرن التاسع عشر. وما زالت هنالك حاجة إلى عمل الكثير في هذا المضمار. لكن هنالك أمراً واحداً لا بدّ من الاعتراف به. ففي القرن التاسع عشر وُجد شيء يمكننا أن نسميه لبنان. وقد كانت للبنان هذا صفات ملازمة تجعل منه ظاهرة اجتماعية، لا سياسية، فريدة في الشام وفي العالم العربي الأوسع. ومنها أنه كان يشكّل تلك الزاوية من العالم العربي التي وصل إليها التأثير الحضاري للغرب لا بشكل مفاجىء، ولا بالحيلة أو بالعنف، بل عبر خطوات بطيئة وتدريجية، وبشكل مسالم. وكان مثل هذا التأثير الغربي قد وصل إلى أنحاء أخرى من العالم العربي في الوقت نفسه بواسطة البوارج الحربية وجيوش الاحتلال، ومن خلال الاستدراج الاقتصادي عن طريق المعاملات المالية الخبيثة التي مهّدت الطريق للتدخّل العسكري، كما حدث مثلاً في مصر. وفي جميع هذه الحالات جاء رد الفعل الشعبي على الغزو الحضاري القادم من الغرب سلبياً، ممّا أدّى إلى مزيد من المشاكل بدلاً من الحلول. وبقي لبنان وحده البلد العربي الذي وصل إليه تأثير العالم الحديث بشكل دمث ومقبول، ومرحلة بعد أخرى. وغالباً ما وصل بناء على دعوة محلية. وجاء التكيف معه بالتالي تدريجياً، وبقدر مماثل من الدماثة.

وفي العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر كان مجتمع جبل لبنان، المرتبط ارتباطاً وثيقاً ببيروت، قد أخذ يتطور عبر قفزات سريعة، بالمقارنة مع محيطه العربي المباشر والأوسع. لكن السياسة في جبل لبنان بقيت عشائرية في الأساس. ولقد استمرّت عشائرية هذا الجبل، بل وتقوت أيضاً، بفعل الاختلافات الدينية والطائفية التي وفرت لها ما كان يلزمها من شعارات. وعندما اتسع جبل لبنان بعد الحرب العالمية الأولى ليصبح لبنان الكبير، دخل حلبة السياسة اللبنانية مزيد من العشائر الملّوحة بالرايات الطائفية. وجاءت هذه العشائر من مناطق لم تشارك قبلاً في التجربة الاجتماعية والتاريخية الغنية لجبل لبنان وبيروت، فلم يكن لها أن تستوعب نتائج هذه التجربة، والأسس التي قامت عليها، بالقدر الكافي من السهولة.

وفي أيام المتصرفية، قام عدد من الحكام المسيحيين العثمانيين، المدعومين من قبل الدولة العثمانية ومن قبل تجمع للقوى الغربية، بتوفير الإطار الإداري لمزيد من التطوّر الاجتماعي في جبل لبنان. وفي وقت لاحق، في أيام لبنان الكبير، أدخل الفرنسيون إلى البلد نظاماً دستورياً خدم الغرض نفسه. وقد استمر هذا النظام في العمل لفترة من الزمن بعدما استقلت الجمهورية اللبنانية. وبدا هذا النظام في وقته، لمن شاء أن يركّز على إيجابياته، مثالاً برّاقاً للديمقراطية المتحرّرة وللتقدم الاجتماعي في العالم العربي. ولكن عشائرية الجبل، بشعاراتها الطائفية، استمرت كامنة وراء ستار الديمقراطية وقناع التقدّم في المجتمع اللبناني، معلنة عن وجودها ومؤكدة له كلما سنحت فرصة لذلك.

وتبقى العشائرية آخر الأمر، ومهما كان الستار أو القناع الذي تختبىء وراءه، أساساً سياسياً ضعيفاً لبناء مجتمع حديث قابل للديمومة. ولم يكن لبنان الكبير في الواقع، كما لم يكن جبل لبنان قبله، أكثر من تمثال من النحاس المذهّب اللمّاع، ينظر إليه من حوله بدهشة وإعجاب، والتمثال يقف على رجلين من الخزف.

الفصل التاسع

انبعاث فينيقيا

كان سليم علي سلام، المعروف في أيامه باسم «أبو علي» (توفي ١٩٣٨)، رجل أعمال متعدّد الاهتمامات برز في العام ١٩٠٨ في بيروت كشخصية سياسية كبيرة بين المسلمين السنّة من أهل المدينة. وكان أبو علي قد تلقى جزءاً من تعليمه في الكلية البطريركية للروم الكاثوليك قرب دار العائلة في حي المصيطبة. وكانت شقيقاته طالبات في «كلية التدريب البريطانية ـ السورية» التي أنشأها المبشرون البروتستانت البريطانيون في الحي نفسه. وأرسل أبو علي أبناءه للدراسة في «الكلية الإنجيلية السورية» في رأس بيروت. وكان أبو علي، عدا اعتماره للطربوش، يرتدي دوماً آخر الأزياء الأوروبية بأناقةٍ كاملة، وهو في الوقت نفسه صاحب أفكار في غاية التحرّر. وهذا ما جعله في وقته رجلاً من العالم الحديث في جميع المستويات، مثله مثل أترابه المسيحيين في المدينة . وقد كان الكثيرون من هؤلاء أصدقاء حميمين له، بما في ذلك رئيس أساقفة الروم الأرثوذكس المقيم في حي الأشرفية. وكان كاهن من الروم الكاثوليك يأتي بانتظام إلى بيته ليعلم أولاده اللغة الفرنسية، بينما وظف أحد كبار الأدباء

الموازنة لتثقيف إحدى بناته في اللغة العربية وآدابها. ولسنوات عدة كان أبو علي سلام رئيساً لبلدية بيـروت، ورئيساً لجمعيـة المقاصـد، وهي مؤسسة أنشأها وجهاء المدينة المسلمون في العقود الأخيـرة من القرن التاسع عشر لنشر التعليم الحديث في أوساط طائفتهم. وفي وقت لاحق انتخب أبو علي سلام نائباً عن بيروت في البرلمان العثماني في استامبول.

وبعد ثورة تركيا الفتاة في استامبول في العام ١٩٠٨ أصبحت بيروت مركزاً رئيسياً لحركة الإصلاح السياسي في الولايات العربية من الأمبراطورية العثمانية. وعملت هذه الحركة في اتجاه اللامركزية ، بينما كانت سياسة تركيا الفتاة (جمعية الاتحاد والترقي) تقوم على أساس وضع الأمبراطورية في ظل سيطرة مركزية أقوى، وعلى «تتريك» ولاياتها إلى أقصى حـد ممكن. وعندما أقام الأتراك «الاتّحاديون» دكتاتوريتهم في استامبول في العام ١٩١٣ عقد في باريس مؤتمر عربي لصياغة المطالب الوطنية العربية حول اللامركزية، وذهب أبو علي سلام إلى باريس مع عدد من أصدقائه وشركائه السياسيين المسلمين والمسيحيين من بيروت للمشاركة في هذا المؤتمر. وفي أثناء وجوده في باريس توجه وفد بيروت إلى وزارة الخارجية الفرنسية لنقل المطالب العربية العامة إليها. وهناك، صعق أبو علي عندما اكتشف أن أصدقاءه المسيحيين في الوفد كانوا يطالبون منذ زمن بشيء مختلف كلياً، ألا وهو اجتثاث بيروت، ومعهـا جبل لبنـان، من جسم الأمبراطورية العثمانية لتشكيل دولة لبنانية مستقلة برعاية فرنسا. وعنـدما غـادر الوفـد وزارة الخارجيـة الفرنسيـة عاتب أبـو علي سلام الـوجهاء المسيحيين على ما اعتبره منهم سلوكاً غير لائق، بل وحتى سلوكاً خيانياً. وهو يقول في مذكّراته إنه لم يتلقّ منهم جواباً صريحاً على عتابه لهم، عدا التمويه.

وفي النهاية، حقق أصدقاء أبي علي المسيحيون هدفهم عندما نزلت القوات الفرنسية إلى بيروت في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١٨ لتطيـح بالحكومة العربية التي أقامها أنصار فيصل في المدينة بعد سقوط الدولة

العثمانية. وكان صغار أبناء أبي علي سلام يراقبون الإنزال، ثم سارعوا إلى البيت للإفادة بأنهم رأوا الكاهن الكاثوليكي نفسه الذي كان يعلّمهم الفرنسية في السابق بين حشد المسيحيين المرحبين، وهو يهلّل ويلوح بعلم فرنسي صغير. وعندما رآهم هذا الكاهن تصرف وكأنه لم يكن له أية معرفة بهم. وقضى أبو علي سلام بقية سنوات حياته، ورغماً عنه، كمواطن في لبنان الكبير الموضوع تحت الانتداب الفرنسي، وهو يقود المعارضة الإسلامية في بيروت. في هذه الأثناء كان أصدقاؤه وشركاؤه المسيحيون السابقون في المدينة يتسلمون السلطة في البلد كرؤساء للمؤسسة المسيحية الحاكمة. وبعد انتهاء الانتداب الفرنسي على لبنان، في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٣، كان أن اجتمع في بيت أبي علي نفسه أعضاء البرلمان اللبناني، بمن فيهم ابنه صائب سلام، لتغيير العلم اللبناني، من ذاك الفرنسي المثلث الألوان إلى علم لبنان الحالي. ويومها جاء تغيير العلم، وفي دار آل سلام بالذات، إعلاناً لاندماج العناصر الإسلامية القيادية بالمؤسسة اللبنانية الحاكمة. لكن سرعان ما اتضح أن هذا الاندماج لم يتمّ إلاّ في الواجهة. إذ ان السلطة النهائية في الجمهورية اللبنانية بقيت بعد ذلك، بكل معانيها وأغراضها، حكراً على القيادات المسيحية.

ومنذ العام ١٩٢٠ كان مسلمو بيروت والأنحاء الأخرى قد أوضحوا بكل صراحة أن لبنان الكبير لم يكن يعني شيئاً بالنسبة إليهم ككيان وطني منفصل عن سورية العربية ومميز عنها، وأن هذا الكيان غير مقبول منهم إطلاقاً على المدى البعيد. وكان تاريخ لبنان، كما يرونه، يشكل جزءاً لا يتجزأ من تاريخ سورية، وبل جزءاً من التاريخ العربي العام. وبينما نظر المسيحيون إلى فخر الدين ابن معن كبطل قومي لبناني من القرن السابع عشر وكمؤسس لدولة لبنانية، وهو أمر غير صحيح تاريخياً، نظر المسلمون إليه - ومن المنظار العربي القومي - كبطل قومي عربي تجرأ في أيامه على مواجهة الاستبداد الأجنبي للأتراك العثمانيين، وهو أمر غير صحيح كذلك من الناحية التاريخية. وعندما حاول المسيحيون الترويج

لفكرة لبنان الكبير على أنه الاستمرار الطبيعي والشرعي لإمارة الجبل القديمة، وهي التي كان المعنيون الدروز مؤسسيها، واجهوا بعض النجاح في الأوساط الدرزية. أما عندما حاولوا تسويق الفكرة نفسها بين المسلمين، وهم الذين لم تكن لهم حصة في أي وقت في الإمارة اللبنانية، كائنة ما كانت الحقيقة التاريخية بشأن هذه الإمارة، فلم يلقوا أي قدر من النجاح. وكان الدروز والشيعة راغبين في الانضمام إلى النظرية التي تبرر وجود لبنان كملجأ تاريخي للأقليات في سورية. غير أن هذه النظرية لم تكن ذات معنى عند المسلمين السنّة، مع أنهم اعترفوا لها بدرجة من الصحة التاريخية. وهذا ما لاحظناه سابقاً. ومن ناحية أخرى، أصر السنة على أن حكم سورية العربي في ظل الإسلام كان دوماً بارز التسامح والعدل في معاملته للأقليات، ولم يكن هنالك أي سبب على الإطلاق، وفي أي وقت، يجبر أحداً على الهرب إلى جبل لبنان بحثاً عن ملجأ، إلا إذا كان هذا السبب من نسج الأوهام. في الحالات التي يمكن فيها إثبات حصول ملاحقات للأقليات في سورية لم يكن العرب المسلمون هم المعتدون، بل السلاجقة أو المماليك أو الأتراك العثمانيون. وكان المسلمون السنّة، في لبنان كما في سورية، على استعداد لإدانة جميع هؤلاء كمستبدين أجانب. وهناك فصل لاحق مخصص للكلام على هذا الشجار الطائفي حول طبيعة الماضي اللبناني.

كانت المؤسسة المسيحية الحاكمة في لبنان بحاجة ملحة إلى مقولة أخرى توفر مسوغاً تاريخياً لوجود لبنان كبير مستقل عن سورية وعن العروبة يمكن لجميع سكان البلد، ومنهم مسلمو المدن الساحلية السنة، أن يقبلوا به. وكان الإغريق قد استخدموا في القِدم اسم «فينيقيا» للدلالة على الساحل السوري الممتدّ بين اللاذقية وعكا. وفي العام ١٩٢٠ بقيت أجزاء من هذا الساحل، إلى الشمال من طرابلس وإلى الجنوب من صور، لم تضم إلى لبنان الكبير.

وعلى الرغم من ذلك، فعلى امتداد ساحل لبنان الكبير كانت قد

وجدت في القِدم ثلاث من الدويلات الفينيقية الأربع الكبرى، وهي صور وصيدا وجبيل. وكان الفينيقيون في أيامهم ـ خصوصاً في صور ـ من كبار أهل التجارة. ولقد أقام فينيقيو صور مستعمرات لأنفسهم في مختلف أنحاء عالم البحر الأبيض المتوسط. ومنها مستوطنات مهمة في صقلية، ومستعمرة عظيمة الأهمية في قرطاجة (وهي اليوم في تونس). وأسس هؤلاء الفينيقيون أنفسهم بلدات مثل برشلونة في إسبانيا، ومرسيليا في جنوب فرنسا. وكان هنيبعل القرطاجي قد عبر ذات مرة جبال الألب ليفتح إيطاليا. وقد أخذ قدماء الإغريق أبجديتهم عن الفينيقيين، وكانت الأبجدية الإغريقية هي السلف المباشر للأبجدية اللاتينية لأوروبا الغربية.

وفتح الفرس المدن الفينيقية، ثم فتحها الإسكندر الكبير، ومن بعده الرومان، ولكن هذه المدن تمكنت من المحافظة على تفوقها التجاري طوال تلك الأزمنة القديمة. وقد شكلت في أيام الإغريق والرومان مراكز مهمة للحضارة الهيلينية. وفي أيام الرومان ارتقت بيروت إلى منزلة خاصة كمركز لدراسة القانون الروماني. وكانت هذه القصة، بجميع أجزائها، توفر تاريخاً قديماً لامعاً يمكن أن تنسج حوله نظرية فينيقية للماضي اللبناني مغرية حقاً.

وفي القرن السابع للميلاد جاء الفتح العربي، واستعربت المدن الفينيقية كما فعلت بقية أنحاء الشام. ومع ذلك، واستناداً إلى أصحاب النظرية الفينيقية، فإن هذه المدن لم تفقد خصوصيتها الفينيقية المبكرة، التي يُزعم أنها عادت لتؤكد نفسها مداورةً في هذا الجزء أو ذاك من البلاد مرة بعد أخرى. ولأن مقاومة التعريب لم تكن ممكنة في المقرات القديمة للثقافة الفينيقية على امتداد الساحل، إذ وقعت هذه تحت سيطرة عربية مباشرة، فلم يكن لإعادة تأكيد الخصوصية الفينيقية للبنان أن تجد لنفسها قاعدة أمينة إلا في الجبال. وهكذا، وبواسطة الإمارات التي تعاقبت الواحدة بعد الأخرى على هذه الجبال في ظل الأمبراطوريات العربية والإسلامية، استمرّت خصوصية لبنان الفينيقية قائمة حتى الأزمنة الحديثة،

حيث اتخذت لنفسها مجدداً صيغة سياسية ممثلة بدولة لبنان الكبير، وأخيراً بالجمهورية اللبنانية. وبناءً على هذا، درج القول بأن القومية اللبنانية ما هي إلّا تحدر مباشر ومشروع من الهوية القومية القديمة للفينيقيين، تماماً كما أن تاريخ لبنان في العصور الوسطى، إضافة إلى تاريخ لبنان الحديث، ما هو إلا استمرار لتاريخ فينيقيا منذ القِدم.

وحتى العقود الوسطى من القرن التاسع عشر لم يكن إلا لأناس قليلين من لبنان أن يعرفوا الكثير عن الفينيقيين القدماء، ومنهم خريجو المدرسة المارونية في روما الذين ربما اهتم بعضهم بقراءة الأدبيات الإغريقية الكلاسيكية. ولم يبدأ رواج مناقشة مسألة الفينيقيين إلا في الخمسينات من ذلك القرن، مع الاستكشاف الأول لبقايا فينيقيا القديمة في لبنان، الذي قام به الباحث الفرنسي إرنست رينان. وكان المؤرخ الماروني طنوس الشدياق قد عرف رينان شخصياً عندما كان يقوم بما أسماه «المهمّة في فينيقيا» . ولذا أشار الشدياق في الفصول الافتتاحية من تاريخه إلى الماضي الفينيقي للساحل اللبناني، من دون أي استدلال بذلك على أن لهذا الأمر أية علاقة بتاريخ جبل لبنان في العصور الوسطى والحديثة. لكن الاهتمام اللبناني المسيحي بفينيقيا القديمة نما بسرعة في أواخر القرن التاسع عشر. ثم جاء الأب لامنس فعالج بشيء من التطويل تاريخ المدن الفينيقية القديمة في دراسته عن سورية، حيث عامل الموضوع كتاريخ سوري قديم، وذلك بما يتفق مع أطروحته التي عرضناها قبلاً. وعندما نشر لامنس كتابه «**سورية: موجز تاريخي**» في العام **١٩٢١** كانت جماعة من المثقفين المسيحيين اللبنانيين قد بدأت بنشر صحيفة اسمها «لا ريفو فينيسيان» (المجلة الفينيقية). وخلال الانتداب الفرنسي وبعده جرى مزيد من الاستكشاف الأثري لماضي لبنان الفينيقي قام به الفرنسيون أولاً، ثم الأثريون اللبنانيون المسيحيون بشكل خاص، وتم تجيير نتائج هذه الاستكشافات سياسياً، وعلى المستويين الرسمي والخاص على حد سواء، لتقوية وتدعيم النظرية القائلة بأن لبنان الجديد لم يكن إلا انبعاثاً لفينيقيا القديمة.

ولم يكن باستطاعة أحد أن ينكر واقع الوجود التاريخي للفينيقيين القدامى. وكان الحزب السوري القومي في جملة من اهتمّ اهتماماً كبيراً بأمرهم، على أساس أن تراثهم هو من تراث الأمة السورية. واعتبرهم العرب القوميون، من جانبهم، عرباً قدامى وصلوا أساساً من شبه الجزيرة إلى السواحل السورية. وكان هؤلاء على حق إلى حد ما. فعندما زار المؤرخ الإغريقي هيرودوتس سورية في القرن الخامس قبل الميلاد أخبره شيوخ صور الفينيقيون بأن أجدادهم كانوا قد جاؤوا في الأصل نزوحاً من سواحل البحر الأحمر، بل إنهم حددوا زمن هجرتهم من تلك السواحل إلى سورية بثلاثة وعشرين قرناً قبل ذلك التاريخ.

وقد أثير نقاش كثير حول اشتقاق اسم الفينيقيين. ومن الباحثين من يعيده إلى الكلمة الكنعانية التي تشير إلى الصبغة الأرجوانية الثمينة التي اعتاد أهل صور وصيدا القدماء استخراجها من حيوان بحري صدفيّ اسمه «المرّيق» (Murex)، وكانت هذه الصبغة إحدى السلع التجارية الفينيقية الرئيسية. لكن هناك، من ناحية أخرى، من أشار إلى لفظة «فونيكس» (Phoenix) الإغريقية، التي يشتق منها اسم فينيقية، وهي كلمة تستخدم للدلالة على شجرة النخيل، وكذلك للإشارة إلى طير أسطوري من طيور شبه جزيرة العرب يقال إنه كان يحرق نفسه ثم يعود ويبعث حيّاً من الرماد مسترجعاً شبابه من جديد. وقد عرف هذا الطير بالعربية باسم «طير البُلَح» أي ما يعني حرفياً «طير النخيل». وكذلك فإن الـ «فنيق» (وهو الاسم المماثل بالعربية لـ «فونيكس» اليونانية) ـ وهو الثور المقدس والطاهر ـ كان يعبد كمخلوق إلّهي في الميثولوجيا العربية القديمة. وهناك قرية ما زالت قائمة في غرب شبه جزيرة العرب تدعى «فنيقا»، وهو اسم فينيقيا بالذات.

أما بالنسبة إلى المسيحيين اللبنانيين المدافعين عما يمكننا تسميته بالفينيقوية، فلم يكن الأصل العربي الذي ادعاه هيرودوتس للفينقيين أكثر من كذبة. وقد شجعهم على المحافظة على هذه النظرة علماء الآثار والباحثون الغربيون الذين كثيراً ما تضاربت تلاعباتهم بتاريخ الشرق الأدنى

القديم مع الشهادات المباشرة للمؤرخ الإغريقي. ولهذا، فقد كان من الشائع بين هؤلاء الباحثين الغربيين رفض الاعتبار التقليدي لهيرودوتس على أنه «الأب الأول للتاريخ». بل هم اعتبروا أن من شهاداته التاريخية الكثيرة ما لا يتعدى كونه مجرّد ثرثرة فاسدة وغير مسؤولة يستحق أن يسمى بموجبها «الأب الأول للأكاذيب». وبالتالي، فقد شاع في الميثولوجيا اللبنانية المسيحية الناشئة حول قضية الفينيقيين أن هؤلاء ما كانوا إلّا اللبنانيين القدامى، وهم بالذات أجداد اللبنانيين الحديثين الذين لا تربطهم بالعروبة أية صلة، والذين لم يرثوا عن أسلافهم الفينيقيين طابعهم التجاري المشهود به تاريخياً فحسب، بل هم ورثوا عنهم أيضاً رفعتهم الثقافية. وقد ادعي بأن الفينيقيين لم يكونوا فقط، الشعب الذي أخذ عنه الإغريق الأبجدية، بل هم كانوا أيضاً أول من آخترع الأبجدية. وبناءً على هذا الادّعاء (وهو غير صحيح تاريخياً)، شاع القول بين دعاة الفينيقوية إن الإنسانية جمعاء تدين للبنان بدين حضاري عظيم.

وكان من سوء حظ النظرية الفينيقوية أن أهل صور وصيدا وجبيل القدامى لم يخلفوا وراءهم أية أدبيات مكتوبة، مع أنهم استعملوا الأبجدية. ومع ذلك، فإن الفينيقويين ادّعوا أن هؤلاء الفينيقيين وضعوا في الواقع أسس «لبنان الإشعاع» الذي نشر الفكر والتنوير على مدى العصور في الشرق والغرب على حدّ سواء. وصحيح أن لبنان انتمى منذ القرن التاسع عشر، وبلا خلاف، إلى الطليعة الفكرية للعالم العربي، معطياً العرب القوميين الدليل الملائم على أن اللبنانيين لم يكونوا إلا أشقاء من العرب صودف كونهم موهوبين بشكل خاص، ربما لأن ظروف العالم الحديث جعلتهم كذلك. غير أن سكّان جبل لبنان قبل ذلك كانوا في معظمهم أميين من رعاة الماعز والفلاحين الذين لم يقدموا أية مساهمات ملموسة تضاف إلى معارف العالم أو حضارته. ومن المؤكد أنه كانت هنالك في بيروت مدرسة شهيرة للقانون في أيام الرومان. غير أن هذه المدرسة لم تكن فينيقية بل رومانية في طابعها. وقبل العصر الهيليني كان

الفينيقيون قد تفوقوا في الملاحة وتجارة البحر، ولكن ليس في شيء غير ذلك. وأطول كتابة بالأبجدية الفينيقية هي تلك التي وجدت على قبر أحد ملوك جبيل، وهي تتألف من سلسلة من الشتائم الموجّهة إلى كل من تساوره نفسه نبشَ القبر. وعلى كل حال، فإذا كان لأحد حقّ في أن يدعي تحدره من قدامى الفينقيين، فإن أصحاب هذا الحق هم مسلمو المدن الساحلية من السنّة الذين اعتبروا أنفسهم عرباً، وليس مسيحيو الجبال أو أي فريق آخر.

ولقد تطورت النزعة الفينيقوية في الأوساط اللبنانية المسيحية كعقيدة أكثر منها كنظرية سياسية عقلانية. وكان كبار دعاتها من الشعراء ورجال الأدب الذين كتبوا بالعربية أو بالفرنسية. وفي الحقيقة، فقد ثبتت استحالة تحديد حوليّات فينيقيا القديمة لعدم وجود سجلات مكتوبة عنها، وليست هنالك عن قديمها إلا بقايا أثرية نادراً ما يوجد فيها شيء من الكتابة. وهناك إشارات مشكوك بها أو غامضة لمدينة فينيقية أو أخرى في السجلات المصرية أو سجلات بابل وأشور القديمة أو غيرها. كما أن هناك بعض الإشارات الواردة مداورة في الأدب الكلاسيكي من دون أن يكون هنالك ما يوضحها أو يفصلها. وعلى ذلك، فإن القليل الذي عرف من التاريخ الفينيقي وجد طريقه إلى الكتب المدرسية في المدارس اللبنانية ليعزّز القول بأن لبنان لم يكن بلداً جديداً بل وطناً من عمر الزمن، له ما لا يقلّ عن ٦٠٠٠ سنة من التاريخ القومي وراءه. وكذلك فقد شددت النشرات السياحية على هذا الإدعاء وأبرزته بِدَورها. وعندما تولى فيليب حتي، من جامعة برنستون، كتابة تاريخ للبنان نشره بالإنكليزية في العام ١٩٥٧، كرس قسماً منه لعرض تاريخ فينيقا القديمة. غير أنه، كمؤرخ محترس، اهتم بأن لا يسمي مؤلفه هذا «تاريخ لبنان» بل «لبنان في التاريخ»، وهو ما يعني ضمناً أن التاريخ الفينيقي كان شيئاً صودف أن حدث ذات مرة في لبنان، من دون أي تأكيد أو إنكار للقول بأن هذا التاريخ هو في الواقع جزءاً من تاريخ لبناني مستمرّ، وهو ما يبدو أن حتي كان يعتقده فعلاً. وهكذا بقي الموضوع في كتاب حتي معلقاً.

ومن الطبيعي أن يكون العرب القوميون قد سخروا من الفينيقوية، وكانت لديهم كل الأسباب لذلك. على أن هؤلاء لم يتقدموا بأية مقولات تاريخية منطقية مضادة لهذه الفكرة، باستثناء الإصرار على أن الفينيقيين كانوا في الواقع من عرب لبنان القدامى. وقد وافق العرب القوميّون في النهاية على أن يشكل التاريخ الفينيقي جزءاً من المنهاج الدراسي اللبناني معتبرين أنه تاريخ يخص لبنان جغرافياً، شرط أن لا يقال عن الفينيقيين في كتب التاريخ المدرسية بأنهم ليسوا عرباً. وما لبث هذا الطرح والطرح المضاد للمقولات حول الفينيقيين أن أصبح مسألة جدل ممل. فماذا عن حقائق الموضوع؟

في القِدم، وعندما كانت الكنعانية هي اللغة الساميّة المسيطرة في بلاد الساحل الشامي كما في غرب شبه جزيرة العرب، قامت جماعات من المتكلّمين بالكنعانية، والتي كانت لها كتابة بالأبجدية، بإنشاء عدد من الدويلات على امتداد الساحل الشامي، بين جواري اللاذقية وعكا. وكانت هذه الدويلات في العادة مستقلة إحداها عن الأخرى، وكان كل منها يسير في طريقه، وأصحابها من البحّارة والتّجّار المهرة. وكانت صور ـ وهي التي أدّعى سكانها بأن أصولهم هي من غرب شبه الجزيرة العربية ـ في جملة هذه المدن، وقد تمكنت لزمن ما من السيطرة على تجارة حوض البحر الأبيض المتوسط من أقصاه إلى أقصاه، وكانت لها في ذلك الوقت مستعمرة مزدهرة بشكل خاص في قرطاجة، في شمال أفريقيا. ولا يمكن لأحد أن يؤكد أو أن ينفي أن هذه الجماعات البحرية التي قطنت الساحل الشامي في القدم سمت نفسها فينيقيّة. لكن الإغريق عرفوا هذه الجماعات بهذا الاسم، وسموا أراضيهم الساحلية «فينيقيا». ويبدو أن المدلول الجغرافي لهذا الاسم لم يكن محدّداً تماماً. ففي القرن السادس للميلاد ميزت الإدارة الإقليمية الرومانية لمقاطعة «سورية» بين عدّة مناطق منها، ومن هذه المناطق «فينيقيا البحرية» و «فينيقيا اللبنانية». وكانت الأولى تدار من صور وتشمل كل مدن الساحل الفينيقي القديمة والأراضي الجبلية

الداخلية المتاخمة لها مباشرة. أمّا الثانية ـ وهو ما يثير الدهشة ـ فكانت تدار من دمشق وتشمل أراضي الداخل الشامي التي تضم مناطق بعلبك وحمص وتدمر. وفي تلك الأيام كان سكان منطقة «فينيقيا اللبنانية» من المقاطعة الرومانية السورية عرباً في معظمهم. وكذلك كان الأمر بالنسبة لـ «فينيقيا البحرية»، على الأقل فيما يتعلّق بالأراضي الجبلية الداخلية لمدنها الساحلية. وعندما كتب المؤرخ الإغريقي أريان عن فتوحات الإسكندر الأكبر اعتبر سكان البلاد الجبلية شرق صور عرباً حتى في تلك الأيام المبكرة التي تعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد.

وكما ورد في مقدمة هذا الكتاب، فإن المدن الفينيقية خضعت منذ القرن السادس قبل الميلاد لسلسلة من الأمبراطوريات: الفارسية أولاً، ثم السلوقية، ثم الرومانية. وكان سلوقس نيكاتور، وهو مؤسس الأمبراطورية السلوقية التي كانت عاصمتها في أنطاكية، أحد ثلاثةٍ من قوّاد عسكر الإسكندر الكبير الذين اعتركوا فيما بينهم بعد موته في العام ٣٢٤ قبل الميلاد، وانتهوا إلى اقتسام أمبراطوريته فيما بينهم. وعندما وصل الرومان إلى الساحة في القرن الأول قبل الميلاد كان انحلال سيطرة السلوقيين على أمبراطوريتهم السورية قد أدى إلى ظهور عدد من الكيانات المحلية المستقلّة أو شبه المستقلّة، ومن بينها المملكة النبطية في شرق الأردن، والمملكة اليهودية «الحشمونية» التي تلتها المملكة اليهودية «الهيرودية» في فلسطين، والمملكة «الياطُريّة» في وادي البقاع التي سيطرت على الأجزاء الشمالية من الجليل على الأقل، وعلى جبال لبنان غرباً وصولاً إلى الساحل الفينيقي في بعض الأماكن. وكانت لغة سورية في تلك الأيام قد أصبحت الأرامية. وكانت اللغة الكنعانية قد زالت من الاستعمال في المنطقة منذ زمن طويل. ويشار إلى «الياطُريين» أحياناً على أنهم كانوا من النبط. ومن الباحثين من يقول إنهم من «العرب ـ الأراميين». وهؤلاء يمثلون مرحلة في التاريخ اللغوي للشام كان فيها الكلام الأرامي لأهل البلاد مشرّباً في بعض المناطق بالعربية.

وفي ظل السلوقيين والرومان أصبحت مدن فينيقيا القديمة مراكز رئيسية لحضارة عالمية، إغريقية اللغة، تُعرف تاريخياً بالحضارة الهيلينية. وصارت جاليات كبيرة من الإغريق والرومان تتواجد في هذه المدن ـ وفي غيرها من مدن سورية ـ جنباً إلى جنب مع سكّانها الأصليين. فتأثّر هؤلاء حضارياً بهم. وتحولت الطبقات العليا منهم إلى استعمال اللغة اليونانية بدلاً من اللغة الأرامية، في الكلام وفي الكتابة أيضاً. وهكذا ظهرت «مشرقية» ذلك العصر، إذا صحّ التعبير (أنظر الفصل السابق). ومن صفوف هذه «المشرقية» كبار الذين قاموا بتدريس القانون الروماني وتهذيب فقهه في مدرسة القانون الرومانية الشهيرة في بيروت. ولكن هذا التأثير الهيليني جاء مقصوراً على المدن، ولم ينفذ منها إلى المناطق الريفية والعشائرية من البلاد، وهي المناطق التي تزايدت فيها أهمية العنصر العربي مع حلول القرن الثاني أو الثالث للميلاد. وفي أعقاب الفتوحات الإسلامية في القرن السابع انهار النظام الهيليني في المدن الشامية مع مغادرة المستوطنين الإغريق لها. وسرعان ما تدهورت أوضاع المدن القائمة على امتداد الساحل بشكل خاص، إذ توقفت التجارة البحرية في البحر الأبيض المتوسط بشكل شبه كلّي في تلك الفترة. وعندما أخذت هذه التجارة بالانتعاش على مراحل بطيئة، بدءاً من القرن التاسع، عادت تلك المدن الساحلية إلى البروز كمرافىء عربية صغيرة ازداد بعضها أهمية بمرور الزمن. لكن سكانها كانوا آنذاك قد نسيوا منذ زمن ماضيهم الهيليني، إضافة إلى ماضيهم الفينيقي الأكثر قِدَماً.

من الواضح، إذن، أنه لا يوجد رابط تاريخي مثبت، يربط بين فينيقيا القديمة ولبنان العصور الوسطى والحديثة. وتتضمن هذه الهوة التاريخية الكبيرة بين الطرفين تغييرين لغويين: من الكنعانية إلى الأرامية أوّلاً، ثم من الأرامية إلى العربية، مع ما رافق ذلك من تنقلات للسكان لابد أنها حصلت في الوقت نفسه. وهناك أيضاً الفترة الهيلينية الدخيلة التي لا بدّ من أخذها في الحسبان، عندما كانت فينيقيا قد أصبحت، في

أواخر عهد الرومان، مجرَّد تعبير جغرافي فضفاض في مدلوله. ولا نجد مؤسسة واحدة، ولا تقليداً واحداً في لبنان العصور الوسطى والحديثة يمكننا أن نعتبره، وبشكل مشروع، سليل مؤسسةٍ فينيقية، أو تقليدٍ فينيقي. وعلينا أن نذكر بالإضافة إلى ذلك، وقبل أي شيء آخر، أن تاريخ فينيقيا القديمة كان مسرحه الجغرافي على امتداد الساحل. أمّا تاريخ لبنان الحديث وبداياته الصغيرة التي تعود إلى الأيام المبكرة للإسلام فقد تمركز في الجبال، وبقي محصوراً فيها، حتى استحدث دولة لبنان الكبير في العام ١٩٢٠.

وتبقى الحقيقة الأخرى، وهي أن معظم المدن الفينيقية ازدهرت في عصورها الغابرة في الأراضي الساحلية للبنان اليوم، وأن هذه المدن حافظت على أسمائها الكنعانية بأشكالها الأرامية أو العربية حتى يومنا هذا. وبالحكم من خلال ما يقوله الأدب الإغريقي القديم عن الفينيقيين، فإن لبنانيي المدن هذه لا يبدون اليوم شديدي الاختلاف عنهم في الطباع. فاللبنانيون في هذه المدن في عصرنا الحاضر لا يقلّون مهارة في حقل التجارة والأعمال عن الفينيقيين القدماء. وهم مثلهم شعب مغامر وجوّال في الأرض، وشديد التمسّك بوطنه في الوقت نفسه. ينفق إلى حدّ التبذير من ناحية، ويبقى مقتصداً من ناحية أخرى. ويتأقلم متكيّفاً مع الظروف مهما تكن، وإلى حدّ ما يسمّى بـ «المشرقية»، دون أن يخرج في الواقع عن تقاليده الأساسية الموروثة. وهو في الوقت نفسه الشعب اللعوب حتى حدود الطيش اللامسؤول، ولكنه يبقى جدّياً وعملياً، سريع اليقظة والتحرّك ـ وإن بطريقته الخاصة ـ كلما دعت الحاجة إلى ذلك .والجغرافيا، لا التاريخ، هي ما يجعل لبنانيي مدن الساحل اليوم شبيهين بقدامى الفينيقيين. فهم يعيشون في المدن نفسها وعلى ساحل البحر الأبيض المتوسط نفسه. ويمكن للجغرافيا أن تكون، في أحد وجوهها، بأهمية التاريخ، بل أكثر أهميةً منه في نهاية المطاف.

وعندما خلق الفرنسيون لبنان الكبير في العام ١٩٢٠ ربطوا بيروت

بالجبال. وبعد العام ١٩٤٣ أصبحت الجبال، وبشكل متزايد، أراضٍ داخلية لبيروت، وبيروت هذه تظهر وكأنها مدينة ـ دولة حديثة من النوع الفينيقي القديم، تقف على رأس جمهورية تاجرة، كما كانت صور في زمانها. وهكذا برزت الجمهورية اللبنانية مع بداية استقلالها وكأنها بطريقة ما انبعاث لفينيقيا القديمة.

وكان ميشيل شيحا (توفي عام ١٩٥٤) من بين المخطِّطين الرئيسيين للبنية السياسية والاقتصادية لهذه الجمهورية اللبنانية التاجرة القائمة على مدينة بيروت. وكان شيحا مفكّراً مسيحياً كلدانياً جاءت عائلته في الأصل من العراق، وهو في زمانه من كبار رجال المال والأعمال والصحافة في بيروت. وكان لبنان في تصوّره كما في تصوّر غيره في تلك الأيام، يبدو وكأنه يشكل الجسر الطبيعي بين الغرب والعالم العربي، اقتصادياً وحضارياً. ومصيره الاقتصادي ـ في نظر شيحا ـ أن يصبح مستودعاً ومركزاً للمال والخدمات في العالم العربي، أي أن يصبح فينيقيا الشرق الأوسط الحديث. ولقد أشار شيحا تكراراً إلى الفينيقيين في كتاباته عن لبنان التي كان يكتبها بالفرنسية. وكان مغرماً بشكل خاص بالاستشهاد بالنبي التوارتي حزقيال (٢٧ : ٣ و٤ و٩ و٣٣) حول صور القديمة التي أحب شيحا أن يعتبرها النموذج الفينيقي لبيروت الحديثة:

[أيها المدينة] الساكنة عند مداخل البحر،
تاجرة الشعوب إلى جزائر كثيرة. . .
تخومك في قلب البحور.
جميع سفن البحر وملاحوها كانوا فيكِ ليتاجروا بتجارتك.
عند خروج بضائعك من البحار أشبعتِ شعوباً كثيرة.
بكثرة ثرواتِكِ وبتجارتك أغنيتِ ملوك الأرض. . .

جاء التشديد على الفينيقوية في كتابات شيحا انطباعياً أكثر منه تاريخياً، مما أعطاها تعبيرها الأذكى. لكن شيحا كان يدرك تمام الإدراك أن لبنانه التجاري الفينيقي يستند إلى أسس مهزوزة. وكان شركاؤه

السياسيون في المؤسسة المسيحية الحاكمة في بيـروت، وهي المدينـة العالمية الطابع، «مشرقيين» محنكين بقدر ما كان هو كذلـك. أما في الجبال حيث كانت تسود التقاليد الاجتماعية القديمة، فقد كان شركاؤه - على وجه العموم - هم زعماء جماعات الإقطاع السياسي المسيحي، ولم يكونوا أقل في ذلك من الزعماء الدروز أو الشيعة أو السنـة لمختلف المناطق الريفية والعشائرية. وكانت عروبـة المسلمين السنة في المـدن الساحلية، بمـا فيها بيـروت، وبما تتلقـاه من دعم خارجي من دمشق وعواصم عربية أخرى، تقف بصلابة ضد الخصوصية اللبنانية التي طابت للمسيحيين. وكان للموقف السنّي العروبي في هذه المدن الساحلية أصداء تتـردد بين السنّة والـدروز والشيعة في الأراضي الـداخليـة. وبـدءاً من الثلاثينات من القرن الحالي بدأت شوارع بيروت تصبح بين الحين والآخر مسرحاً لصدامات عنيفة بين العصابات المسيحية والإسلامية، حيث يرفع أحد الطرفين راية الخصوصية اللبنانية، ويرفع الآخر راية العروبة. ولم يكن هذا فأل خير بالنسبة إلى المستقبل.

وفي العام ١٩٢٦ كان شيحا سكرتيراً للجنة التي وضعت مسـودة دستور الجمهورية اللبنانية. وأفيد بأنه سعى شخصياً إلى ألا يحكم الدستور كل تفاصيل البنية السياسية للجمهورية، بحيث يترك الباب مفتوحاً أمام تعديلات دورية تتم بالتوافق بين مختلف المجموعـات الطائفيـة والزمـر السياسية. وكان شيحا قد قام في شبابه ببعض الدراسة الحرة في بريطانيا، حيث نما في نفسه إعجاب كبير بمرونة الدستور البريطاني غير المكتوب الذي أدهشته فـعاليته، مع كونه مستمداً برمته من العرف. واعتقد شيحا بأنّ دستوراً كهذا سيكون ذا ملاءمة مثالية للبنان، لأنه سيمكنه من استيعاب كل الخلافات القائمة، دون اللجوء إلى أحكام قانونية مصطنعة قد ترضي جماعة وتغضب أخرى، وقد تؤدي إلى استعمال العنف. وفي العام ١٩٤٧ أصبح ميشيل شيحا الراعي الأوّل لـ «الندوة اللبنانية»، وهي عبارة عن منبر حر للتفكير اللبناني، يمكن عن طريقه إزالة كل الخلافات بين وجهات النظر

السياسية في البلاد في جو من النقاش العقلاني، وتجييرها للمصلحة الوطنية المشتركة.

لقد كان شيحا مؤمناً بأن لبنان «بلد يجب أن يدافع التقليد عنه ضد العنف». ولكنْ، ما فرص النجاح التي كانت متوفرة أمام رعاية عقلانية للتقليد في مجتمع لا يلتزم فيه الجميع، في الدرجة نفسها، بالعقلانية، وفي وقت أعطيت فيه حتى للعقلانية تفسيرات سياسية مختلفة؟ لعلّ شيحا كان يطرح هذا السؤال على نفسه، لكنه لم يعش ليرى الجواب، حين انفجر العنف آخر الأمر وأطاح بالتقاليد التي كان لها وحدها، في رأيه، أن تحافظ على المثالية الفينيقية المتصورة لجمهوريته التاجرة.

الفصل العاشر

التجربة والخطأ

لقد كان ميشيل شيحا على حق. ففي لبنان، كانت تكمن إمكانيةٌ لتفجير العنف الذي لا يمكن احتواؤه إلا بالرأي السياسي الصائب. وكان هناك كثير من هذا الرأي الصائب في البلد، وفي متناول اليد، وجلّ ما يحتاج إليه هو وجود رئاسة صالحة للدولة تستغلّه بشكل بنّاء. وكانت لإمكانات العنف حصونها الأساسية في الأرياف، بتراثها السياسي العميق الجذور القائم على الأحقاد والشكوك المتبادلة بين مختلف الطوائف، وخصوصاً بين الموارنة والدروز في الشوف. وهنا، كما في المناطق الأخرى من الجبل وجواره، تجمعت العشائرية الكامنة حول زعماء تقليديين أو محدثين كان يعهد إليهم وحدهم بالتمثيل السياسي. غير أن معاقل العنف كان لها وجود أيضاً في المدن الساحلية، حيث برز شعور المسلمين السنّة بعدم الطمأنينة حيال وضعهم السياسي الجديد، وتزايد بينهم الإحساس بالاستياء من المؤسسة المسيحية الحاكمة، فصاروا يترقّبون الفرص لقلب الأمور عليها. وفي العاصمة بيروت كان المسلمون السنة والمسيحيون قد بدأوا بمواجهة بعضهم بعضاً بعصابات منظمة ترفع

شعاراتها القومية العربية من جهة، والوطنية اللبنانية من جهة أخرى، منذ أواخر الثلاثينات. وربما لم تكن صدامات الشوارع القليلة التي حصلت بين الطرفين يومها خطيرة، ولكنها لم تكن إلاّ أول الغيث من الكارثة التي كان يخبئُوها المستقبل للبلد.

كان لابد من رأي سياسي سديد للجم إمكانات العنف هذه في لبنان، وكان الرأي السديد موجوداً لدى أشخاص في أنحاء مختلفة من البلاد، ولكنه كان يتركز بشكل رئيسي في بيروت. ففي بيروت حدث أن تطور، منذ القرن التاسع عشر، تقليد عميق من التفكير المتحرّر في مستوى اجتماعي معين، بين المسلمين والمسيحيين على حد سواء. وفي بيروت أيضاً كانت مصالح الأعمال المشتركة تتغلب على التوترات الطائفية إلى حد ما. وكان يقوم بين الطرفين الأقصيين للسنة والموارنة في المدينة حاجز عازل من الاعتدال يتألف من الطوائف المسيحية غير المارونية التي يحسب لها الحساب السياسي، وهي تحديداً طائفتا الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك. وبالإضافة إلى هذا،، كانت بيروت، كعاصمة للبنان، في موقع يمكّنها من أن تتحسّس نبضات البلد، ومن أن تُقَدِم خدماتها كمستودع تفريغ لإزالة الخلافات السياسية. وبينما كان يستحيل على الزعماء السياسيين السنة في بيروت أن يغتربوا أو يبتعدوا عن جماهيرهم الشعبية باتخاذهم مواقف الاعتدال السياسي علناً، كان وجهاء السنة الوافدون إلى العاصمة من طرابلس أو صيدا أكثر حرية في عَمَلِ ذلك. ومنذ وقت مبكر يعود إلى العام ١٩٢٦ قام الشيخ محمد الجسر، وهو من علماء السنّة بطرابلس، يتحدّى المقاطعة السنية للدولة اللبنانية عندما وافق على تولي رئاسة مجلس النواب. وفي العام ١٩٣٧ قام سني آخر من طرابلس، هو خير الدين الأحدب الذي برز في بيروت كصحافي عربي قومي، يتحدي المقاطعة السنية نفسها مرة ثانية بقبوله رئاسة مجلس الوزراء، الذي كان مقره في العاصمة في السراي العثمانية القديمة. وعندما هاجمه زملاؤه العرب القوميون لقبوله المنصب، يُقال إنه أجاب

مازحاً: «إذا اتفق العرب ذات يوم على الوحدة، فلن يكون وجودي في السراي هو ما يعيقهم».

في تلك الأيام كانت الجمهورية اللبنانية لا تزال تحت الانتداب الفرنسي. وفي العام ١٩٣٩ اندلعت الحرب العالمية الثانية في أوروبا، واحتل الألمان باريس في السنة التالية، واستمر الانتداب على لبنان وسورية عبر حكومة فيشي الفرنسية المتعاونة مع الألمان. وفي العام ١٩٤١ تحرك البريطانيون وقوات فرنسا الحرة من فلسطين باتجاه الشمال لطرد الفرنسيين التابعين لفيشي من البلدين اللذين سارعت فرنسا الحرة إلى إعلان استقلالهما رسمياً. وفهم عموماً أن المسألة لن تكون إلا مسألة وقت حتى يصبح هذا الاستقلال ناجزاً، لأن البريطانيين كانوا يريدونه. وكثرت التخمينات في لبنان حول ما سيحصل بعد ذلك. وساد بعض الأوساط المسيحية اللبنانية خوف حقيقي من أن يؤدي انتهاء الانتداب الفرنسي إلى تهديد بقاء لبنان كبلد مستقل في العالم العربي. وهذا «الخوف على الاستقلال من الاستقلال ـ حسب العبارة التي صيغت آنذاك لتصوير هذا الموقف المسيحي الخاص ـ أدى في العام ١٩٤٢ إلى تشكيل جبهة سياسية مسيحية سميت «الكتلة الوطنية»، وفي رأس برنامج هذه الجبهة إصرار على أن يستبدل الانتداب الفرنسي على لبنان، الذي لابد له من نهاية، بعلاقة تعاقدية خاصة مع فرنسا. بل إن أصواتاً مسيحية رفعت يومها مطالبة بأن يجعل لبنان موطناً قومياً للمسيحيين تحت الحماية الفرنسية، تماماً كما كان لفلسطين أن تصبح موطناً قومياً لليهود، ولسورية أن تبقى للمسلمين يدبرون أمورهم فيها كما يشاؤون. وكان هذا، مثلاً، هو الموقف الذي اتخذه يومها علناً المطران أغناطيوس مبارك، رئيس أساقفة بيروت للطائفة المارونية. ومن ناحية أخرى، كان هناك كثيرون قد أدركوا أن فرنسا لم تعد القوة العظمى في العالم كما كانت من قبل، وبالتالي فليس في إمكانها أن تقدم لمسيحيي لبنان الحماية التي يسعون إليها. وبالإضافة إلى هذا، فقد كان البريطانيون والأميركيون مصرين على إنهاء السيطرة الفرنسية على لبنان وسورية.

وقد ظهرت في أوساط مسيحية سياسية أخرى على علاقة وثيقة بالبريطانيين والأميركيين حماسة كبيرة لتطبيق استقلال لبنان الموعود، وهو الاستقلال الذي بدا أنه يعد البلد بالكثير، سياسياً واقتصادياً. وكان الزعماء المسيحيون الذين اقتنعوا بضرورة إنجاز الاستقلال قد نظموا أنفسهم منذ العام ١٩٣٦ ضمن إطار «الكتلة الدستورية» التي ضمت أيضاً وجهاء من الدروز والشيعة. وكانت لهذه الكتلة قوة خاصة لأنها كانت تمثل مصالح مسيحية مهمة في بيروت، بما فيها مصالح عائلتي شيحا وفرعون. وكان ميشيل شيحا وصهره هنري فرعون، في الواقع، المخطِّطَين الرئيسيين لسياسة تلك الكتلة. وكانت هنالك بالطبع حماسة للاستقلال اللبناني بين المسلمين السنة. لكن هذه الحماسة كانت تندمج بالخط العربي القومي، مما أخاف المسيحيين ودفع أعداداً كبيرة منهم إلى التجمع بقوة حول «الكتلة الوطنية» المدعومة من الفرنسيين.

وكان السنّة الواعون يهتمون يومها بمخاوف المسيحيين التي تسبب بها حديثهم عن الوحدة العربية. وأصر بعض هؤلاء السنة ، ومنهم الأخوان كاظم وتقي الدين الصلح من صيدا، على محاولة تهدئة هذه المخاوف المسيحية المفهومة. وقال هؤلاء إن أمام المسلمين والمسيحيين الوقت اللازم لمناقشة موضوع عروبة لبنان في مواجهة خصوصيته، ناهيك عن البتّ في قضية تاريخه، سواء أكان هذا تاريخ جزء من التاريخ العربي أم تاريخاً كاملاً بحد ذاته، وسواء أكان فينيقياً أم شيئاً آخر. فإن مثل هذا الجدل، على أهميته، لا يعالج لبّ المسألة. فلبنان موجود في الواقع كبلد، وبغض النظر عن النزاع القائم حول الهوية القومية لشعبه. وعلى المسيحيين في لبنان، وكذلك على المسلمين، أن يدركوا حاجة البلد، وهو الواقف على عتبة الاستقلال، إلى إدارة وتدبير، لكي ينمو ويتطوّر كما يجب. والشيء الذي يستدعي الاهتمام المباشر هو هذا الأمر وليس مسألة عروبة لبنان أو فينيقيته. والتركيز على بناء الدولة، إذا ما صار هناك إجماع عليه، هو الذي سيوحد صفوف اللبنانيين بدلاً من استمرار الانقسامات فيما بينهم بسبب التفلسف والتفلسف المضاد حول طبيعة الكيان اللبناني.

وأخيراً، وبناءً على هذا الرأي، تم وضع التفاصيل المتعلّقة باقتسام السلطة بين المسيحيين والمسلمين في الدولة اللبنانية بطريقة تخدم بناء هذه الدولة على خير وجه. وكان ما اتفق عليه بين زعماء المسيحيين في «الكتلة الدستورية» والزعماء المسلمين الذين تعاونوا معهم هو ما سمي بـ «الميثاق الوطني»، وهو عبارة عن اتفاق غير مكتوب يكمل الدستور الرسمي للبلد وله الفاعلية نفسها. وليس هناك في الواقع تسجيل فعلي للطريقة المحددة التي تم بها التفاوض حول هذا الميثاق الوطني والاتفاق عليه. وجُلّ ما في الأمر أنه عندما تمّ استقلال لبنان في العام ١٩٤٣، في ظل حكومة تسيطر عليها «الكتلة الدستورية» وحلفاؤها المسلمون، كان جميع من في البلد يتحدثون عن الميثاق، سواء بالموافقة عليه أو بالتشاؤم منه. وكان ما فُهم عموماً، منذ البداية المبكرة، هو أن الميثاق الوطني ينص على موافقة المسلمين على استمرار وجود لبنان كدولة مستقلة وذات سيادة في العالم العربي، شرط أن يعتبر نفسه جزءاً من الأسرة العربية. وكان في إمكان الموارنة أن يحتفظوا لأنفسهم بالمناصب السياسية والأمنية والعسكرية الأساسية، التي تشمل رئاسة الجمهورية، وإدارة الأمن العام، وقيادة الجيش. وأبقي على يوم الأحد كعطلة أسبوعية رسمية. وكان المسيحيون بحاجة إلى ما لا يقل عن ذلك لإزالة مخاوفهم مما قد يحصل للبنان في حالة أخرى. ومن ناحية ثانية، فقد جعلت رئاسة الحكومة حكراً على المسلمين السنة، بينما وزعت مناصب حكومية أخرى بين سائر الطوائف اللبنانية، سواء في مجلس النواب أو في مجلس الوزراء أو في الإدارة. وبعد العام ١٩٤٧ أصبحت رئاسة مجلس النواب حكراً على الشيعة الذين لم يكن وجودهم الكبير في البلد قد أخذ بالحسبان الدقيق في الميثاق الأصلي.

حَدّد الميثاق الوطني تمثيل المسيحيين والمسلمين في مجلس النواب اللبناني بنسبة ستة إلى خمسة، وذلك زيادة في طمأنة المسيحيين. وقُسم البلد، في سلسلة من القوانين الخاصة بالانتخابات، إلى مناطق انتخابية متعددة الممثلين معظمها مختلط طائفياً. وخُصّصت في مجلس النواب

مقاعد لأعضاء من الطوائف المختلفة في المناطق الانتخابيةالمختلطة. ولقد تم هذا كله بغية ترويج الاندماج السياسي بين الطوائف اللبنانية، إذ كان على المرشحين المسيحيين في مثل هذه المناطق أن يضمنوا لأنفسهم أصوات المسلمين، وعلى المرشّحين المسلمين أن يضمنوا لأنفسهم أصوات المسيحيين، للنجاح في الانتخابات. وكان بإمكان المرشحين المنتمين لأديان وطوائف مختلفة في المناطق الانتخابية المختلطة أن يتقدموا للانتخابات بشكل مستقل إفرادي، أو في لائحة واحدة، ضد مرشحين آخرين. وكان للناخب أن يختار اللائحة التي يريدها من بين اللوائح التي يتسلمها، أو أن يجري فيها تغييرات لا تخل بالتوزيع الطائفي للمقاعد البرلمانية المخصصة للمنطقة. وكان من الصعب إيجاد خطة للاندماج السياسي على المستوى الانتخابي تنم عن ذكاءٍ أكثر من هذه. والواقع أن هذه الخطة نجحت على المدى القصير. أما على المدى البعيد فقد اتضح أكثر فأكثر مع الوقت أن الرؤ ية السياسية التي بنيت عليها هذه الخطة كانت على قدر من التهذيب لا يتّفق مع البنية الاجتماعية للبلد. وخلال عقد واحد من الزمن بدأ التعبير عن الاستياء من هذه الصيغة بالظهور.

وكانت المسألة، كما طرحت آخر الأمر، هي التالية: هل يجب أن تكون طوائف لبنان المختلفة ممثلة في الحكم بقيادات تعكس الروحية العشائرية الحقيقية لكلّ طائفة؟ أم أن تمثيل هذه الطوائف يجب أن يأتي عن طريق عناصر أكثر ميلاً إلى التعقّل؟ والسيف في هذه المسألة ذو حدّين. ففي الحالة الأولى، كان لابدّ للحكم أن يتدهور، على المستويين التشريعي والتنفيذي، لتصبح الدولة ساحة لتسوية الخلافات التقليدية المدعومة بالعصبيات الطائفية والعشائرية على حساب المصلحة الوطنية العامة. أما في الحالة الثانية، فكان لابدّ أن يأتي التمثيل في الحكم غير متطابق مع الطبيعة الاجتماعية الحقيقية للبلد، بل ومتصادماً معها في بعض الأحيان إلى حدّ خطير.

ولا يعني هذا أن اللبنانيين كانوا جميعاً غير معتدلين. ولكن كان هنالك بينهم من العناصر غير المتعقّلة وغير المعتدلة ما يكفي لخلق الاضطراب، إذا ما شعر هؤلاء بأنهم ليسوا ممثلين في الحكم بشكل ملائم. وكان النظام الانتخابي اللبناني، كما وضعه أرباب الحنكة السياسية في البلد، موجهاً في اتجاه تأمين أكثرية معتدلة في مجلس النواب. وكان هؤلاء المعتدلون هم الذين ينتخبون رئيس الجمهورية، والذين يرجحون في العادة تعيين رؤساء الوزارات والوزراء. أما الزعماء الأقوى، فقد أبقوا بعيدين عن السلطة التنفيذية، مع أنهم نادراً ما أخفقوا في الوصول إلى مجلس النواب. فظلوا إلى حد كبير ناشطين في معارضة ساخطة ومعرقلة لسير الأمور في الدولة.

وكانت الأحزاب السياسية التي تتجاوز الخطوط الطائفية، وتلك الفاصلة بين المناطق، ضرورية لتحقيق اندماج وطني حقيقي بين اللبنانيين. وكانت هنالك حاجة إلى قيام أحزاب سياسية حقيقية، كتلك الموجودة في الديموقراطيات الحديثة، يتولاها أناس يطمحون إلى زعامة وطنية على مستوى رئاسة الدولة. ولكن، وبموجب «الميثاق الوطني»، كان في استطاعة الموارنة وحدهم أن يصبحوا رؤساء للدولة. وبالتالي، فإن الموارنة وحدهم كانوا في موقع يسمح لهم بتشكيل الأحزاب السياسية. وتعيّن على هؤلاء أن يقنعوا أفراداً من الطوائف الأخرى بالانضمام إلى أحزابهم. لكن هذا لم يكن سهلاً عليهم. ففي العام ١٩٣٧، مثلاً، ظهر تنظيم شبه عسكري بين الموارنة له بعض الاتباع المسيحيين المختلطين، وهو الذي سمّي بـ «الكتائب اللبنانية». وبرز هذا التنظيم في بيروت تحت زعامة بيار الجميّل (توفي عام ١٩٨٥). وبعد العام ١٩٤٩ جرت محاولات لتحويل «الكتائب اللبنانية» إلى حزب حقيقي له أعضاء من مختلف الطوائف، من القابلين بخصوصية لبنان. ووصلت هذه المحاولات حد تغيير اسم «الكتائب» ليصبح «الحزب الديموقراطي الاجتماعي». ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل. وفي السنة نفسها أصبح الزعيم الدرزي كمال جنبلاط (توفي عام ١٩٧٧) أول لبناني غير ماروني يحاول تنظيم

حزب على مستوى وطني، وهو «الحزب التقدمي الاشتراكي». ومع أن هذا الحزب قد جذب إلى صفوفه بعض عناصر المعارضة السياسية المسيحية والإسلامية، فإنه بقي في الأساس تجمعاً حول قيادة آل جنبلاط التقليدية في صفوف الدروز. وتمكن «الحزب السوري القومي» الذي أسسه أنطون سعاده من تخطي الخطوط الطائفية. لكنه كان يدعو إلى وحدة سورية، وله أعضاء من سورية وفلسطين والأردن كما من لبنان. وهو بالتالي لم يكن فريقاً سياسياً لبنانياً بالمعنى المحدود. ولم يكن لهذا الحزب القوة اللازمة، في لبنان أو في غير لبنان، لتوصله إلى السلطة. وكذلك فقد كان للحزب الشيوعي اللبناني، الذي وجد منذ الأيام الأولى للانتداب الفرنسي، أتباع من مختلف المجموعات الدينية، ولكنه كان أصغر حجماً من أن يحسب له حساب سياسي. وفي العام ١٩٥٨ اصطدم كميل شمعون (توفي عام ١٩٨٧)، الذي كان يومها رئيساً للجمهورية، مع حركة الوحدة القومية العربية التي كان يقودها آنذاك الرئيس المصري جمال عبد الناصر (١٩٥٤ - ١٩٧٠)، فأصبح الرئيس شمعون بذلك بطلاً بالنسبة إلى معظم المسيحيين اللبنانيين، وقام بعد نهاية عهده في ذلك العام بتأسيس «حزب الوطنيين الأحرار». لكن هذا الحزب - وإن كان هناك أفراد من غير المسيحيين في صفوفه - لم يكن أكثر من تجمّع لمؤيدي سياسة شمعون وتحت قيادته الشخصية.

وفي غياب أحزاب سياسية حقيقية لها أتباع على مستوى وطني، لا طائفي فحسب، أصبحت الحياة السياسية في الجمهورية اللبنانية أرضاً لتحالفات متقلبة بين سياسيين شكلوا جبهات أو كتلاً برلمانية أو غير برلمانية. وفي كل منطقة انتخابية كان المرشحون للانتخابات المنتمون إلى جماعات دينية مختلفة يشكلون «لوائح» متنافسة يسيطر على كل منها زعيم سياسي محلي. وكانت التحالفات السياسية داخل الجبهات والكتل، وكذلك في اللوائح الانتخابية، مؤقتة في العادة، وتعكس المصالح الآنية للسياسيين أصحاب العلاقة. وكان نظام الكتل والجبهات في المجلس

النيابي والحكومة فضفاضاً، والسياسيون فيه يغيرون مواقعهم كلّما رأوا ذلك ملائماً لمصالحهم الخاصة. ولم يكن أحد من هؤلاء السياسيّين يتذكر الناخبين إلا أيام الانتخابات، مما أدى بالطبع إلى درجة كبيرة من التباعد السياسي بين الحكم والمواطنين، ومنع تطور أي ولاء وطني للدولة.

وللحد من سلطة كبار الزعماء المسلمين والدروز، وهم الذين كانوا يعتبرون من «أقطاب» السياسة في البلد، أوجدت القيادة المسيحية للدولة منافسين لهم بين صغار محترفي السياسة من طوائفهم. ولتقوية هؤلاء ضد الزعماء الكبار، صارت خدمات الدولة توجّه إلى العامة من الطوائف الإسلامية عن طريقهم كلما سنحت الفرصة. وكانت النتيجة ظهور زعامات جديدة في هذه الطوائف من غير أقطابها، تعتمد كلّياً على دعم الدولة لها، فتوضع مع الأقطاب في الواجهة. وهؤلاء أصبحوا «المعتدلين» أو «الموالين» من بين السياسيين المسلمين والدروز، وهم الذين شعر رؤساء الدولة المسيحيون أن بإمكانهم الاعتماد على ولائهم في الشدائد. لكن هذه الممارسة أثبتت أنها ضارة أكثر مما هي نافعة على المدى الطويل لأنها رمت بأقوى الزعماء المسلمين والدروز إلى «المعارضة» - ليس بمعنى التنافس على تسلّم الحكم، كما هو مفهوم المعارضة في الديموقراطيات العادية، بل بمعنى المشاغبة والعرقلة والنيل من هيبة الدولة.

ولكي يعزز أقطاب المعارضة من الزعماء المسلمين والدروز سلطتهم التقليدية المهددة، لم يتردّدوا في اللعب على أوتار الأحقاد والضغائن الطائفية والعشائرية بين أتباعهم. وكذلك انبروا يستجدون الدعم السياسي لمعارضتهم من أي طرف خارجي له مصلحة في التدخل في الشؤون اللبنانية، سواء في العالم العربي أو بين الدول الكبرى. وإذ بدأت التوترات الاجتماعية بالنمو في البلد بسبب عدم التكافؤ في التطور الاجتماعي والاقتصادي بين مختلف الطوائف والمناطق، صار ينظر إلى أقطاب المعارضة هؤلاء على أنهم زعماء «اليسار» المطالب بحقوق الشعب، في وجه «اليمين» المتمثّل بتعنّت القيادات المسيحية الحاكمة

وغبائها. وكان هذا بالفعل من عجيب الأمور، لأن أقطاب «اليسار» المعارض في لبنان، مثلهم مثل أقطاب «اليمين» ، ما كانوا يمثّلون إلاّ أكثر الولاءات التقليدية بدائية وتخلّفاً.

وعندما وصلت الأمور إلى نهاياتها فوجئت القيادات المسيحية الحاكمة بكون حلفائها من السياسيين المسلمين والدروز « المعتدلين » و «الموالين» ليسوا على درجة من القوة، يعتمد عليها في مواجهة «الأقطاب» المعارضين عند الحاجة. وقد كان هؤلاء، بطبيعة الحال، يخضعون للضغوط الشعبية في اللحظة التي تتفاقم فيها الظروف، فينهزمون من الساحة . ومنهم من كان يذهب إلى أبعد من ذلك، فينضم ـ بكل حماسةٍ ظاهرة ـ إلى صفوف المعارضة.

أمّا فيما يتعلق بالتطور الاجتماعي والاقتصادي اللامتكافىء للبلد، والذي أنتج التوترات التي استغلتها المعارضة الإسلامية ضدّ الحكم، فقد كان اللوم يلقى على كاهل المؤسسة الحاكمة وزعماء المعارضة على حدٍ سواء. وكانت العهود الرئاسية المتعاقبة قد أطلقت العنان لتطور المبادرة الرأسمالية في البلد. وفي المناسبات التي جرى فيها تطبيق قدر من التخطيط، جاءت المصالح الخاصة تمارس ضغوطها لجعل هذا التخطيط غير فاعل. هذا بالنسبة إلى مسؤولية الحكم في هذا المجال. أمّا بالنسبة إلى أقطاب المعارضة من الزعماء التقليديين في المناطق الريفية والعشائرية، فلم تكن لهم أية مصلحة في تطور مناطقهم الانتخابية خشية أن يؤدي ذلك إلى حرمانهم من الدعامة الأساسية لسلطتهم، وهي المتمثلة في أتباعهم من ذوي الولاء العشائري الأعمى أو شبه العشائري. وكان يمكن للتطوّر أن يعطي الأعمى قدرة على النظر، وهو ما لم يكن مرغوباً سياسياً عند هؤلاء الأقطاب. بالإضافة إلى هذا، وبينما بقيت مناطق هؤلاء الزعماء غير متطورة، نتيجة لإهمال الحكم من ناحية، ولعرقلتهم هم للتطور من ناحية أخرى، كان بإمكان هؤلاء الزعماء أن يلقوا دوماً كامل اللوم على كاهل الحكم وأن يقدموا أنفسهم كحماة للشعب. وكان هذا

يسمح لهم، في إطار لعبة السياسات الطائفية، بالقول إن عجز الحكم الذي كانوا هم أنفسهم مسؤولين عنه جزئياً، ما كان إلاّ تمييزاً تمارسه السلطة المسيحية ضد غير المسيحيين. والواقع أن مناطق ريفية مسيحية كثيرة عانت من الإهمال الحكومي ما لا يقل عما عانته المناطق الإسلامية أو الدرزية.

مع ذلك، فقد بدت الجمهورية اللبنانية في ظاهرها، بعد حصولها على الاستقلال، وكأنها لا تهتم بشيء قدر اهتمامها بالتطور والإنماء. ونظراً لنظامها الاقتصادي الحر، فقد تدفقت عليها ثروات الشرق الأوسط، تماماً كما توقع ميشيل شيحا في أيام الانتداب الفرنسي. وكان لاقتصاد هذه الجمهورية، وهي في الدرجة الأولى بلد خدمات، بنية تحتية متعلمة ومدربة وعالية الخبرة بشكل يصعب العثور عليه في أي بلد عربي آخر. وأصبحت البراعة اللبنانية مضرباً للمثل في كل مكان. وبحلول الستينات من القرن كانت هنالك في بيروت أربع جامعات، إثنتان منهما قديمتان، تجتذب إليها الطلبة العرب من كل مكان. وكانت الصحافة الحرة في العاصمة اللبنانية فريدة من نوعها في العالم العربي، والصحف والمجلات اللبنانية تقرأ من شواطىء المحيط الهندي إلى شواطىء الأطلسي. وفي هذه الأثناء حقق لبنان تقدماً ملموساً في القطاع الصناعي، وكانت هناك أسواق عربية جاهزة لمنتجاته الصناعية، إلى جانب منتجاته الزراعية التي لم يكن لها مثيل في المنطقة. وأصبحت بيروت، نهاراً وليلاً، ملعباً للأثرياء العرب في فصل الشتاء، مثلها مثل قرى الجبل القريبة من العاصمة في فصل الصيف. وصحيح أن القسم الأكبر من اقتصاد لبنان مال إلى التمركز حول بيروت وجوارها المباشر، غير أن بيروت صارت تشع بالازدهار حتى أنه لم يبق ركن من أركان البلاد إلاّ وتأثّر إلى حدّ ما بنتائج هذا الازدهار. والأهم هو أن لبنان أصبح مع الوقت، بالرغم من الأخطاء السياسية العديدة، ديموقراطية ضُمنت فيها الحرية الفردية واحترمت في كل مجالات الحياة، لمواطني البلد كما لزواره وللأجانب المقيمين فيه، حتى

صار ينظر إليه كواحة من الحرية في محيطه العربي، وذلك باعتراف من العرب وغير العرب على حدّ سواء.

وانبرى دعاة فكرة الخصوصية اللبنانية في الخمسينات والستينات من القرن ليحوّلوا هذا النجاح اللبناني إلى أسطورة جديدة تسوّغ دعوتهم. فشاع القول بينهم إن ضرورة وجود لبنان ككيان له خصوصيته، ليست في صالح الشعب اللبناني فحسب، بل أيضاً في صالح جميع العرب، وفي صالح العالم بأسره، بشرقه وغربه. وأبرز هؤلاء صورة للبنان ظهر فيها واجهة العرض المثلى للعالم العربي، وذلك لما فيه من مظاهر الحريّة والرقي، ولكونه الوسيط الطبيعي بين العرب والغرب، لا في ميدان الأعمال فحسب، بل في جميع الميادين. وفي هذه الصورة أن اللبنانيين شعب يعيش في عالمين إثنين، مما وضعهم في موقع مثالي يسمح لهم بتقديم هذين العالمين أحدهما للآخر. فبمقدورهم وحدهم توضيب التراث العربي والقضايا العربية بطريقة تمكّن الغرب من أن يفهمها، وهم وحدهم أيضاً القادرون على تأمين الآلية اللازمة لتفحّص وغربلة التأثيرات الاجتماعية والثقافية الواصلة إلى العالم العربي من الغرب. وليس لغيرهم أن يشرح للعرب واقع العالم الخارجي، أو أن يفسر للعالم الخارجي مشكلات العرب وطموحاتهم.

وكان لبنان يحتل موقعاً فريداً في العالم العربي. وبالنسبة إلى بيار الجميّل، مؤسس حزب «الكتائب» وزعيمه، كان لبنان البلد الذي يمكن فيه للمسيحي أن يمارس مسيحيته بشكل تام، كما يمكن للمسلم أن يمارس إسلامه بشكل تام. وذلك من خلال تمتعهما بالحريات الدينية والمدنية نفسها، وهي حريات مطلقة وغير مشروطة بالنسبة إلى الطرفين. ومن دعاة الخصوصية اللبنانية آنذاك ـ ومنهم بيار الجميّل بالذات ـ من وصف المجتمع اللبناني بكونه فسيفساء من جماعات وطوائف مختلفة تتعايش بكامل التسامح والتعاون فيما بينها ـ وكثيراً ما كان هؤلاء يتساءلون: أين يمكن العثور في مكان آخر من العالم على مثل هذا الوضع المثالي؟.

إلى هذا، فقد جاء آخرون يصوّرون لبنان كبلد فريد من نوعه في العالم، لكونه البلد الوحيد الذي يمكن للشرق والغرب أن يجتمعا فيه على قدم المساواة، مع الفهم ضمناً بأن الشرق يتمثل محلياً بالمسلمين من أهل البلد، بينما يتمثل الغرب بالمسيحيين. وفي حديث أمام جمهور أميركي في الولايات المتحدة في أواخر الخمسينات، قام شارل مالك (توفي عام ١٩٨٧)، وهو مفكّر مسيحي من الروم الأرثوذكس كان أستاذاً للفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت وخدم خلال سنتي ١٩٥٩ - ١٩٦٠ كرئيس للجمعية العامة للأمم المتحدة، فوصف اللبنانيين في صورة شعرية بأنهم شعب يمكنه وحده الوصول إلى «قدس أقداس» الغرب و «قدس أقداس» الشرق في آن معاً. وهذا ما يضعهم في موقع فريد يمكنهم من فهم كلتا الحضارتين العالميتين في أعمق مستوياتهما. وكان هذا صحيحاً في الواقع بالنسبة إلى الأوساط ذات التطور الثقافي العالي الملتفة حول الجامعة الأميركية في بيروت، وفي المنطقة الأوسع من رأس بيروت حيث ساد بين السكان - من المسلمين والمسيحيين - تقليد راسخ من التفكير المتحرّر المنفتح. ولكن إلى أي مدى أبعد من ذلك كان الأمر صحيحاً؟

لا شك في أن «الميثاق الوطني» قد وفر للبنان إطاراً مثالياً لممارسة الديموقراطية. لكن هذا الإطار المثالي كان يحتاج إلى أساس واسع من الالتزام الشعبي بمبادىء المدنيّة لكي تأتي الممارسة للديموقراطية الحقيقية عن طريقه. ومثل هذا الالتزام لم يكن له وجود بالفعل إلاّ بين قلّة ضئيلة من اللبنانيين، وليس بين هؤلاء واحد من أرباب الحلّ والعقد. وفي المذكّرات التي سجّلها سعيد تقي الدين في أوائل الستينات، لاحظ هذا الأديب الذي قضى معظم حياته الناشطة خارج لبنان، أن هناك تناقضاً غريباً في طباع اللبنانيين عامة. فاللبناني خارج بلاده هو في معظم الأحيان إنسان متحضّر من خيرة الناس، يكاد أن لا يكون له مثيل في التهذيب والمقدرة الفذّة على التفاهم والتعامل مع غيره من البشر. ولكنه ما إن يرجع إلى قريته حتى يضع كل مدنيّته وتهذيبه جانباً ليعود فوراً إلى فطرته

البدائية ،فينغمس كامل الانغماس، وبدون أي خجل، في أكثر النزاعات العشائرية تفاهة. وهذا ما يفعله حتى الذين يصلون إلى أعلى المراتب في الخارج. وكان تقي الدين، وهو من أبناء بلدة بعقلين في الشوف، يتحدّث في كلامه هذا عن خبرته الخاصة بالنسبة إلى لبنانيي الجبل. لكن الكلام نفسه ينطبق في الواقع، وبشكل عام، على جميع اللبنانيين، باستثناء قلة هامشية منهم. ومع اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية في العام ١٩٧٥ أخفى كثيرون، حتى من تلك القلة، ما كانوا قد توصّلوا إليه من تعلّق بروح المدنية، وعادوا إلى فطرتهم العشائرية بأكثر أشكالها فظاظة وتخلّفاً.

وقد نتساءل بعد ذلك كله، هل كانت الجمهورية اللبنانية في واقعها هذا شيئاً يستحق المحافظة عليه؟ إن أكثر معارضي النظام السياسي اللبناني عناداً كانوا يتوقّفون للتفكير جليّاً في الأمر بين حين وآخر، فيقرّون ضرورة المحافظة على هذا النظام مع إجراء بعض الإصلاحات الأساسية فيه. ولكن كيف لهذه الإصلاحات أن تكون؟ أمّا القيادات المسيحية الحاكمة، فكانت مقتنعة من ناحيتها بأن النظام السياسي يلائم المجتمع اللبناني بشكل مثالي من خلال توفيره للتمثيل الطائفي في الحكم على جميع مستوياته، حيث الطائفية حقيقة من حقائق الحياة لا بد من أخذها في الحسبان. ولهذا، فإن «الميثاق الوطني» شيء لا يجوز التلاعب به. وكانت القيادات المسيحية ـ على العموم ـ هي المستفيدة الأولى من النظام كما كان قائماً. ولم يكن لدفاع هذه القيادات عنه أن يؤخذ، بالتالي، كموقف مبدئي مجرد. وكان هناك مسلمون ودروز كثيرون يتفقون مع المسيحيين على أن لبنان لا يمكن أن يدار إلا على أساس «الميثاق الوطني» نظراً لطبيعته الاجتماعية الخاصة، شرط أن تفهم المبادىء الأساسية للميثاق وتطبق كما يجب. ومن ناحية أخرى، كان هنالك زعماء مسلمون ودروز جعلوا لأنفسهم قضية مشتركة مع الأحزاب الايديولوجية، كالحزب الشيوعي والحزب السوري القومي، وأصروا على أن المشكلة الحقيقية في لبنان تكمن في الطائفية التي لابد من إلغائها رسمياً لصالح نظام سياسي حزبي علماني. ولم يكن من الممكن بالطبع

إلغاء الطائفية بقانون لأنها من طبيعة المجتمع اللبناني نفسه، فإذا ألقي بها إلى الخارج من الباب يمكنها أن تعود فتدخل تلقائياً من النافذة. ولم يكن في استطاعة نظام سياسي حزبي أن يتخطى حدود الطوائف، وأن يوجد ليحل محلها بقانون. لم يكن لهذا أن يتم إلا بمراحل تدريجية عندما يصبح المجتمع اللبناني أكثر تكاملاً واندماجاً. وبالإضافة إلى هذا، فإن الدعوات الصاخبة لعلمنة النظام السياسي اللبناني كانت هي نفسها، وفي معظم الحالات، دعوات طائفية، وخصوصاً عندما صاغتها قيادات تقليدية تعتاش على مشاعر العصبية الطائفية السائدة بين أبناء طوائفها. ولم تكن العلمنة الحقيقية هي الإنجاز المراد الوصول إليه ، بل المراد والمقصود كان مجرّد تفكيك السيطرة السياسية المارونية على البلد، وهي السيطرة التي كانت تعتبر قائمة أساساً على النظام الطائفي، لا غيره.

تبقى هنا المسألة الأكثر جذرية المتعلقة بقضية علمنة لبنان. أكان لهذه العلمنة أن تأتي على المستوى السياسي فقط، أم كان عليها أن تتعدّى ذلك فتصل أيضاً إلى المستوى الاجتماعي للبلد؟ فالدروز الممثلون بالحزب التقدمي الاشتراكي، وبقيادة كمال جنبلاط، لم يعترضوا على العلمنة الكاملة للبلد، مع أن إصرارهم الرئيسي تركز على العلمنة السياسية، وذلك للنيل من مكانة الموارنة. لكن الأمر كان مختلفاً عند المسلمين، وعند السنة منهم أكثر من الشيعة في البداية. فقد رفض الفريقان ، كلٌ بدوره، الدعوة إلى العلمنة الكاملة للدولة رفضاً تاماً.

ويعود السبب في ذلك إلى أن القوانين المدنية والتجارية والجنائية في الجمهورية اللبنانية هي نفسها بالنسبة إلى الجميع، وتطبيقها منوطٌ بمحاكم الدولة. أما مسائل الأحوال الشخصية التي تتعلق بالزواج والطلاق والإرث فهي متروكة - من ناحية ثانية - لمحاكم دينية خاصة بالطوائف المختلفة. ويعترف بهذه المحاكم الدينية كجزء من السلطة القضائية اللبنانية. وتقوم المحاكم الشرعية السنية والشيعية عند المسلمين بتطبيق الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالأحوال الشخصية على المذهب المعتمد

لدى كلّ من الطائفتين. أما بالنسبة إلى المسيحيين والدروز، الذين ليس لديهم ما يماثل الشريعة الإسلامية، فقد سنّ مجلس النواب اللبناني في أوائل الستينات، وبالتشاور مع الزعماء الدينيين المسيحيين والدروز، قانونين خاصين بالأحوال الشخصية يطبق أحدهما على جميع الطوائف المسيحية، ويطبق الآخر على الدروز. وهكذا، وبدءاً من ذلك الوقت، صارت المحاكم الدينية المسيحية من جهة، والدرزية من جهة أخرى، تطبق قوانين مختلفة في مسائل الأحوال الشخصية، ولكنها في الحالتين قوانين صادرة عن الجسم المدني للدولة. والمسلمون، من ناحيتهم، لا يقبلون، بطبيعة دينهم، بمثل هذا التدخل المدني في الجزء الوحيد من الشريعة الذي بقي بإمكانهم تطبيقه. وكان المسلمون في لبنان قد قبلوا منذ زمن طويل، مثلهم مثل المسلمين في معظم البلدان العربية والإسلامية، بأحكام القانون المدني باستثناء ما يتعلق منها بشؤون الأسرة وتنظيم أمورها. وكانت الجمهورية التركية قد شكلت الاستثناء الوحيد في هذا المجال إذ تعلمنت كلياً منذ العشرينات من القرن الحالي. أمّا من ناحية المبدأ الديني، فلا يجوز بتاتاً عند المسلمين إبعاد بنية الأسرة عن أحكام الشريعة. وهم يرون أيضاً أن من غير المقبول حتى فكرة إعطاء المسلمين حق الاختيار بين اللجوء إلى المحاكم المدنية أو إلى المحاكم الشرعية لحل مشاكلهم العائلية.

وبينما بقيت الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية خارج عالم التشريع المدني المشترك في لبنان، كان على كل مواطن فيه أن ينتمي، بموجب القانون، إلى إحدى الطوائف الدينية المعترف بها. وكان لدين المواطن ولطائفته أن يذكرا بوضوح، لا في السجلات الحكومية فحسب، بل في هويته الشخصية أيضاً. وكان هذا يعني الاعتراف رسمياً لكل مواطن لبناني بهويتين، إحداهما وطنية والأخرى طائفية، وذلك بغض النظر عن رغباته الشخصية. والعجيب في الأمر لم يتمثل في استمرار تقسيم المجتمع اللبناني على أسس طائفية، بل هو تمثل في درجة الاندماج الوطني التي تم تحقيقها فعلاً بالمبادرة الفردية على مستويات اجتماعية معينة وخصوصاً في

بيروت، وذلك بالرغم من العقبات الكثيرة التي وضعها النظام الطائفي القائم والمصالح السياسية والدينية المتعلّقة به في وجه هذا الاندماج. وفي السبعينات من هذا القرن كانت الطائفية قد أخذت تتلاشى إلى حد ملحوظ في البلد عن طريق التزاوج المتزايد بين أفراد من الأديان والطوائف المختلفة، وعن طريق الصداقات الشخصية والعائلية القوية التي لم تكن تنظر إلى الاختلافات الطائفية ، وكذلك من خلال التعليم العلماني، ومن خلال المشاركة الاجتماعية والثقافية المختلفة الألوان والأنواع، ناهيك عن المشاركة في حقول الأعمال.

ولكن هذا التوجه الاجتماعي المتطور باتجاه العلمنة كان ظاهراً أكثر ما يكون بين الطبقات المتحرّرة في المدن، وهو لم يكسب لنفسه أي اعتراف سياسي رسمي. والواقع أن العلمانيين الحقيقيين من اللبنانيين قد فهموا أن العلمنة هي مسألة موقف وسلوك فرديين يبقى نموهما مشروطاً بالتطور الاجتماعي. ولذلك فإنهم لم يثيروا ضجة كبيرة حول المسألة. ومن أثار الضجة كان ينتمي في معظم الحالات إلى أطراف سياسية تستمد قوتها خِفيةً من الطائفية بالذات، ثم ترفع الصوت بإدانتها علناً. ولم تكن الدعوة إلى العلمنة السياسية أو العلمنة الكاملة بالنسبة إلى هذه الأطراف أكثر من حيلة سياسية يرتجى منها النفع لهذا الفريق أو ذاك.

وهكذا، بدلاً من أن تكون الدعوة إلى العلمنة دعوة مخلصة على المستوى السياسي، فإنها صارت تطرح على أساس كونها لعبة أخرى من ألاعيب المراوغة بين الأطراف المتعددة، تماماً كما كانت لعبة المخادعة بين رافعي الشعارات المختلفة والمتناقضة بالنسبة إلى هوية لبنان القومية، وهي اللعبة التي أتينا على وصفها في الفصل الثاني من هذا الكتاب. فمن ناحية، ضغطت الأطراف الإسلامية والدرزية في لبنان في اتجاه إلغاء الطائفية لصالح العلمنة على المستوى السياسي، مع معرفتها التامة بأن هذا الإلغاء لن يكون ممكناً إلا إذا ألغيت الطائفية على المستوى الاجتماعي أيضاً. ومن ناحية أخرى، كانت القيادات السياسية المسيحية تعرف أن دعوة

المسلمين والدروز إلى العلمنة السياسية إنما كانت تهدف عملياً إلى الإخلال بالسيطرة السياسية المسيحية على الدولة، فردوا بالإصرار على أنه لا يمكن تحقيق العلمنة الحقيقية في لبنان إلا إذا ألغيت الطائفية على المستوى الاجتماعي وعلى المستوى السياسي معاً وفي آنٍ واحد. وكان هؤلاء يعرفون جيداً أن المسلمين لم يكونوا مستعدين للتفكير في هذا الاقتراح حتى من باب الرياضة الذهنية. وعندما صرّح المسلمون بهذا الواقع من جانبهم، عاد المسيحيّون إلى الإصرار على الإبقاء على النظام اللبناني كما هو. وكان هذا ما يريدونه في النهاية. وكانت المواقف المتخذة في الجانبين مواقف رياء ومخادعة. وهذا لا يعني ـ بالتأكيد ـ أنه لم يكن هنالك أحد بين اللبنانيين يريد بإخلاص أن يعيش في ظل نظام حكم علماني وقانون مدني يطبقان على الجميع وفي جميع مجالات الحياة. ولكنْ لم يكن للمخلصين من دعاة العلمنة في لبنان ما يفعلونه بهذه المسألة إلا إذا خدموا أحياناً، عن غير قصد، المآرب السياسية الخفيّة لهذا الجانب أو ذاك في اللعبة اللبنانية.

هكذا جاء الرهان على العلمنة السياسية في لبنان طائفياً في أساسه، مواجهاً برهان على العلمنة الشاملة لا يقلّ طائفية عن الأوّل. وكانت الدوافع السياسية وراء الرهانين غاية في النفاق والمخادعة.

وكان هذا الأمر معروفاً للجميع، باستثناء السُذَّج من الصفَّين. وجاء من الجانب المسيحي الدفاع المخلص ظاهرياً عن النظام القائم والقائل بأن الجمهورية اللبنانية كانت عملياً، وفي ظل «الميثاق الوطني»، دولة علمانية. وهذا ما كان يكرّره بيار الجميّل وغيره في جميع المناسبات. ومن حيثيّات الطرح المسيحي أن الدساتير في جميع البلدان العربية عدا لبنان تنص على دين الدولة، أو هي تنص على الأقل على دين رئيس الدولة. وفي لبنان وحده لا دين للدولة، لا في الدستور ولا في «الميثاق الوطني». ومع ذلك، فقد رأى المسلمون أنفسهم في لبنان ـ وعن حق ـ أصحاب امتيازات أقل من تلك التي كانت للمسيحيين، وبتفاوتٍ كبير. وقد كانت

للمسلمين بالتأكيد حصة في الحكم والإدارة، ولكنهم ـ وبالتأكيد أيضاً ـ لم يكن لهم رأي مباشر في صنع القرار النهائي، وهو الذي بقي حكراً على الموارنة وحدهم حتى بين المسيحيّين.

لكن المشكلة هنا كانت تكمن في أن القرارات التي ضغط المسلمون من أجلها، مرةً بعد مرة، كانت قرارات مصيرية مخيفة للمسيحيين. وعندما لم يكن المسلمون يستجيبون للدعوات الخارجية إلى الوحدة العربية بحماسة كبيرة، كما حصل بين العامين ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ عندما اندمجت سورية ومصر في الجمهورية العربية المتحدة بقيادة الرئيس عبد الناصر، فإنهم كانوا يضغطون على الدولة اللبنانية لكي تتخلى عن كل حذر، ولكي ترمي بنفسها في مهب الريح في تبنيها الكامل وغير المشروط لقضايا عربية شائكة، وعلى رأسها قضية الثورة الفلسطينية بعد العام ١٩٦٧. وذلك بغض النظر عن أية تضحية بالمصالح الوطنية اللبنانية في هذا المجال أو ذاك، قد تمس بسيادة الدولة نفسها، وحتى بسلامة ووحدة أراضيها.

وكان من الطبيعي أن يرى اللبنانيون المسيحيون في هذا السلوك السياسي من جانب مسلمي البلد خروجاً صارخاً عن الوطنية اللبنانية ومسؤولياتها. ولهذا فقد رأى المسيحيون أنه لا يمكن أن يعهد إلى مواطنيهم المسلمين بما كانوا يطالبون من حقّ في صناعة القرار الوطني اللبناني على أعلى المستويات. أما من وجهة النظر الإسلامية، فلم يكن المسيحيون في دعاة الخصوصية اللبنانية ـ والموارنة تحديداً ـ غير وطنيين فحسب، بل هم كانوا أيضاً ـ وهو الأسوأ ـ «انعزاليين» متصلبين، غير مستعدّين للتحسّس بالطموحات والمشاعر العربية المشتركة. وهم بموقفهم السلبي هذا يجبرون لبنان على الوقوف على حدة، وبشكل مُخزٍ، كلما دعت الحاجة إلى وقوفه في جانب قضية عربية. وبالإضافة إلى هذا، فقد أبرز المسلمون تكراراً أن هنالك حقائق ديموغرافية في البلد لا بد من أخذها في الحساب، وأن هذه الحقائق تسوِّغ مطالبتهم بحصة أكبر في

السلطة، بل وتجعل هذا الأمر ملحاً. وحتى لو سلمنا بأن المسيحيين كانوا يشكلون في الأصل أكثرية سكانية مطلقة في لبنان العشرينات، وحتى في لبنان ١٩٤٣، فليس هناك من شك في أن الميزان العددي في البلد أخذ يميل بعد ذلك، وبشكل مطرد، لصالح المسلمين. وقد أصر المسلمون على أن إحصاءً عادلاً يمكنه أن يبين واقع الأمر بالنسبة إلى هذه النقطة الحساسة. ولكن المسيحيين ما كانوا يريدون حتى أن يسمعوا كلمة إحصاء. وكان الإحصاء الأخير قد أجري عملياً في لبنان في العام ١٩٣٢، في ظل الانتداب الفرنسي، وكان هنالك شك كبير، حتى بين العديد من المسيحيين، في صحّة هذا الإحصاء الذي لم يتكرّر بعد ذلك. ومن يومها، لم يرئس دائرة الإحصاء في الجمهورية اللبنانية إلا مسيحيون، لا يزالون يحافظون على سجلاتها بسرية تامة، ولا يصدرون إلاّ أرقاماً رسمية تقريبية لعدد السكان. وليس هناك بالفعل - حتى بين المسيحيين - من يقبل بصحّة هذه الأرقام.

ولا شك في أن لبنان كان بأمسّ الحاجة إلى إحصاء، وذلك - على الأقل - لأغراض التخطيط الملائم للتطوير الاجتماعي والاقتصادي. وكان يمكن إجراء مثل هذا الإحصاء - نظرياً - دون تصنيف للسكان بحسب الدين والطائفة. ولكن مجرد فكرة إجراء الإحصاء كانت غير مقبولة لدى المسيحيين الموجودين في السلطة، حتى وإن لم يكن لهذا الإحصاء أن يصنف السكان على أساس طائفي. فقد كان يخشى من أن يكشف أي إحصاء كان، وبشكل غير مباشر، عن حقائق ديموغرافية ليست في صالح المسيحيين. ومن ناحية أخرى، فإن المسلمين لم يصروا على المطالبة بالإحصاء لصالح التخطيط الإنمائي، بل لمجرد إظهار المدى الذي هم فيه الأكثرية في البلد، وبقصد وضع المسيحيين في موقع دفاعي أكثر ضيقاً من الذي كانوا فيه.

وفي هذا المجال أيضاً، كما في قضية العلمنة، كان الأمر يتعلق بلعبة سياسية، وليس بتعامل صريح بين الطرفين المعنيّين. وكانت هذه

اللعبة تلعب، مثلها مثل الألاعيب الأخرى، على حساب المصلحة الوطنية الحقيقية، وبغض النظر عن الخطر الكامن فيها بالنسبة إلى الجميع. وكان هنالك، في الجانبين، رهط من المختصين والهواة يديرون اللعبة. وكانت هنالك جماهير تهتف مرحبة أو تُصَفِّر مستاءة. هذه الجماهير كانت تنزل إلى الساحة بين الحين والآخر، وحسب المستلزمات، لضم قواها إلى قوى اللاعبين. والواقع هو أن معظم اللبنانيين، من الجماهير ومن القادة، كان اهتمامهم باللعبة نفسها أكثر من اهتمامهم بالمصلحة الوطنية. وكثيراً ما جاء الهتاف والهتاف المضاد من قبل الجماهير المتفرّجة تشجيعاً للقادة اللاعبين على تعدّي حدود السلامة. كانت اللعبة تلعب في البداية حسب القواعد. أما عندما بدأ اللاعبون الرئيسيون بكسر القواعد وارتكاب التجاوزات والأخطاء، فقد عمل مؤيدوهم على ألا يلقى هؤلاء اللاعبون أي جزاء على مخالفاتهم.

في مطلع السبعينات كانت اللعبة السياسية اللبنانية قد بدأت تنحط إلى مستوى الشجار العام، وقد دخلت أطراف خارجية في اللعبة لتضيف إليها زخماً وتعقيداً. وهكذا تحقّقت آخر الأمر أسوأ مخاوف ميشيل شيحا، إذ زالت آخر معالم التقليد الذي كان يحمي لبنان من العنف في السابق، ولم يبق على الساحة إلاّ العنف وحده، ملحقاً بالبلد الدمار الكامل.

الفصل الحادي عشر

الحرب حول تاريخ لبنان

في العام ١٩٧٤، وبمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لولادة الأمير فخر الدين، ارتأت الدولة اللبنانية أن تقيم تمثالاً برونزياً لهذا العَلَم الدرزي الكبير، ممتطياً جواده، في مسقط رأسه بالشوف، وهو بلدة بعقلين. وأزيح الستار عن هذا التمثال في احتفال رسمي كبير يليق بشخص اعتاد اللبنانيون على اعتباره المؤسس الأوّل للبنان الحديث. وفي السنة التالية اندلعت الحرب الأهلية اللبنانية في بيروت، ثم أخذت تنتقل من منطقة إلى منطقة حتى وصلت إلى الشوف وسائر المناطق الدرزية من الجبل في العام ١٩٨٣. وكانت نتيجة القتال هناك جلاء المسيحيين عن جميع هذه المناطق باستثناء أهالي بلدة واحدة، هي دير القمر. وللمرّة الأولى منذ ثلاثة قرون، تمكّن الدروز من استعادة السيطرة كاملة على جميع أراضيهم التاريخية. وكان من الطبيعي بالتالي أن يشعروا بنشوة هذا النصر الكبير الذي تمّ لهم بقيادة وليد جنبلاط، زعيمهم الشاب.

وجاء أوّل تعبير عن هذه النشوة بين الدروز نسفاً لتمثال فخر الدين في بعقلين وإزاحة حطامه جانباً. وبدا هذا لغير الدروز أمراً غريباً،

خصوصاً أن صورة الأمير نفسه بقيت تحتل المكان المخصّص لها في قاعة قصر آل جنبلاط التاريخي ببلدة المختارة من المنطقة ذاتها. ولم يكن هناك بين اللبنانيين ـ ومنهم الدروز ـ من يشك في أن شخصية فخر الدين في تاريخ لبنان حَرِيّة بالإجلال الخاص من جميع أبناء البلاد، بغضّ النظر عمّا إذا كان هو فعلاً المؤسس الأوّل للدولة اللبنانية أو لا. ومهما تكن الحقيقة التاريخية بالنسبة إلى طبيعة حكمه، فقد كان فخر الدين في زمانه رجلاً لامعاً ومستنيراً تجلّى في شخصه ـ أكثر ما يكون ـ ذلك التسامح الديني الذي جعل منه بطلاً وطنياً مقبولاً لدى المسلمين والمسيحيّين على السواء. لكن نسف تمثال هذا الأمير، وفي الوقت الذي تمّ فيه بالذات، كان عملاً رمزياً له مغزاه العميق بالنسبة إلى الدروز. فالأمير هذا كان في نظرهم شخصية من شخصيات التاريخ الدرزي. ولكنه كان في أيامه شخصية درزية اختُلِفَ في شأنها، إلى أن جاء المؤرّخون المسيحيون فأمعنوا في تمجيدها وفي التضخيم بالمنصب الذي كانت تحتله خدمة لأغراض سياسية مسيحية خاصة لا علاقة لها بالحقيقة التاريخية. وهكذا، فإن تلك الشخصية البرونزية التي أسقطت عن قاعدتها أرضاً، ثم ألقيت بقاياها في المهملات، كانت تمثّل فخر الدين بتمجيده المسيحي الذي لا يستحقّه. وكان تمثاله قد أقيم في مسقط رأسه بالشوف من قبل المؤسّسة المسيحية اللبنانية الحاكمة ليقف شخصه التاريخي المزيّف شاهد زور على ما قامت به هذه المؤسسة نفسها من التزوير بشأن تاريخ لبنان. أمّا الصورة التي بقيت تحتل مكانتها في قاعة قصر المختارة، فهي تمثّل من ناحيتها شخصية فخر الدين التاريخية الحقيقية التي كان للدروز قبل غيرهم أن يقولوا كلمة الفصل بشأنها. وكان الدروز يصرّون من زمنٍ طويل على أن المسيحيين لم يكتبوا تاريخ لبنان كما حدث بالفعل، وأنّ الدور الدرزي في التاريخ الذي كتبوه ـ وهو المعتمد رسمياً ـ قد حُرِّف عن قصد، وبنيّة سياسية سيّئة. ورأى الدروز بعد أن عادت لهم السيادة على الشوف أن الوقت قد حان أخيراً لإعادة الأمور إلى نصابها. فأُزيل التمثال وبقيت الصورة.

والواقع أن وليد جنبلاط عبَّر بعد العام ١٩٨٣ عن هذا الموقف الدرزي بالنسبة إلى تاريخ لبنان بكلّ وضوح. وقد كرّر مراراً منذ ذلك الوقت أن إعادة كتابة تاريخ لبنان تشكّل شرطاً مُسبقاً ولازماً لأيّة تسوية سياسية دائمة في البلاد، إن لم تكن هي الشرط الأساسي. وكان وليد جنبلاط، وهو خريج الجامعة الأميركية في بيروت، قد درّس التاريخ لفترة من الزمن في مدرسة ثانوية قبل أن يخلف والده في الزعامة الدرزية سنة ١٩٧٧. ولذا فقد كان الأمر راسخاً وجليّاً في ذهنه، وهو أن الحرب الأهلية المستمرة في لبنان هي في الواقع، وبشكل أساسي، حرب تهدف إلى تحديد ماهية التاريخ الصحيح للبلد. وإذا كان للبنان أن يقف على قدميه مجدداً فعلى اللبنانيين أن يتعلموا تاريخهم الصحيح هذا بدقّة، وأن يُسقط من هذا التاريخ كل الزيف والتحريف الذي أُدخل عليه من قبل المسيحيين المغرضين. ووافق جنبلاط على أن يترك التحديد النهائي لما يشكل التاريخ اللبناني الصحيح حتى يقرره في النهاية أخصائيون، من أيّة طائفة كانت، يتمتعون بالثقة في هذا المجال. وفي تلك الأثناء، بُدِءَ في مدارس الشوف الواقعة كلياً تحت سيطرته بتعليم سرد من هذا التاريخ مختلف جذرياً عن السرد المعتمد. وهو سرد اعتبره الكثيرون من غير الدروز على أنه خروجاً عجيباً عن المألوف والمقبول. ولكن الدروز - مع ذلك - اعتبروه أقرب إلى واقع تاريخ لبنان من ذلك السرد الرسمي الذي بقي معتمداً في سائر أنحاء البلاد.

وفي مدارس الشوف نفسها التي اعتُمد فيها هذا السرد الدرزي الجديد لتاريخ لبنان أجريت تعديلات أخرى في منهاج الدراسة تتفق مع الروحية السياسية للجماعة الدرزية. إذ لم يعد طلاب هذه المدارس يُكرّمون علم لبنان ولا ينشدون نشيده الوطني، بل صاروا يجاهرون برفضهم إظهار أي ولاء للدولة اللبنانية حتى تستقيم الأمور فيها. وفي رأي الدروز أن الجمهورية اللبنانية، كما هي قائمة فعلاً، لا تختلف في شيء عما يمثله السرد الرسمي لتاريخ لبنان، فقد كانت في أساسها، مثلها مثل

هذا السرد، من اختلاق المؤسسة المسيحية الحاكمة، ومجيّرة أصلاً لخدمة أهدافها الخبيثة.

ولم يكن الوضع كذلك في المدارس الإسلامية السنّية التي تديرها جمعية المقاصد في بيروت، حيث برز هنالك إصرار على تدعيم كل الرموز والتقاليد القائمة للدولة اللبنانية بكل ما يلزم من احترام. وشكل هذا، بالنسبة إلى المسلمين السنّة في بيروت، عنصراً مهماً في وقت كان فيه لبنان، كبلد، يتفكك بسرعة، محتاجاً إلى ولاء كل مواطن فيه لكي يحافظ على وجوده، مع الأمل بتحسّن في أوضاعه. واستمر تعليم تاريخ لبنان في مدارس بيروت السنّية هذه ـ وخلافاً للمدارس الدرزية في الشوف ـ بما يتفق تماماً مع المناهج الحكومية الرسمية. وكان هذا الأمر عجيباً، إذ إن الحرب حول ماهية تاريخ لبنان كانت قد أعلنت أول ما أعلنت، وقبل أربعة عقود، في مدارس المقاصد هذه بالذات.

في تلك الأيام قام استاذان في كلية المقاصد، هما زكي نقّاش وعمر فرّوخ، يشدّدان على أنه لا يجوز السماح بتمرير ما اعتبراه تزييفاً مسيحياً مستمراً لتاريخ لبنان، من غير تحدّ لهذا الزيف. ولم يقتصر نقّاش وفروخ على انتقاد الطريقة التي يُقدّم بها التاريخ اللبناني ويدرّس رسمياً، بل نظرا عملياً إلى فكرة لبنان التاريخي نفسها على أنها زيف غير مقبول واختراع مسيحي مشكوك في أمره إلى أقصى الحدود، وقد قُصِدَ به عمداً أن يخدم المصالح المسيحية في البلد، وأن يخدم ـ وبالتالي ـ المصالح الاستعمارية الغربية في سورية وبقية أنحاء العالم العربي. وكان لبنان ـ في رأي نقاش وفروخ ـ جزءاً من سورية، فلم يكن لهذا البلد أن يدّعي تاريخاً خاصاً به أصلاً. وإضافة إلى هذا، فإن تاريخ سورية ككل ـ ناهيك عن لبنان ـ كان تاريخاً عربياً، ولابد أن يدرّس على أنه كذلك بدلاً من أن يفصل بشكل مصطنع عن إطاره العربي القومي، كما في مؤلف هنري لامنس.

وعلى هذا الأساس قام نقّاش وفروخ بإخراج الخلاف والجدل حول

تاريخ لبنان إلى العلن في العام **١٩٣٥** بنشرهما كتاب تاريـخ مدرسي للصفوف الابتدائية ألّفاه معاً بعنوان «**تاريخ سورية ولبنان**» . وفي هذا الكتاب جرت تعرية لبنان من كل تاريخيّة خاصة به خارج الإطار العربي السوري. وانبرت المؤسسة المسيحية في لبنان مباشرةً ـ وربّما بدعم من السلطات الفرنسية في بيروت ـ إلى الرد على هذا التحدي، فرتّبت الأمر لوضع كتاب تاريـخ مدرسي آخـر للمدارس الابتـدائية شـدّد بقوة على التاريخية الخاصة للبنان منفصل عن محيطه السوري والعربي ومميّز عنه. وعهد بهذه المهمة إلى باحثين مسيحيين من الصفّ الأوّل، همـا أسد رستم ـ وهو من الروم الأرثوذكس، وكان يومها يشغل كرسي تاريخ الشرق الأوسط في الجامعة الأميركية في بيروت ـ وفؤاد أفرام البستاني ـ وهو سليل أسرة علم مارونية عريقة كان يدرّس الأدب العربي آنذاك في جامعة القديس يوسف اليسوعية. وأعطى جهد هذين الباحثين ثمـاره في العام **١٩٣٧** بنشر كتاب عنوانه «موجز تاريخ لبنان». وهو مؤلف بالغ في التشديد على الطابع التاريخي الخاص للبنان، حتى أنه لم يكن هنالك مسلم واحد مستعد للقبول به، بل إن مسيحيين كثيرين رأوا أنه ذهب إلى أبعد بكثير من حدود المعقول. وكان المقصود بهذا المؤلَّف أساساً استخدامـه في المدارس الحكومية، ولكن المعارضة العنيدة التي أظهرتها الطائفة السنّية للكتاب أدت إلى منع إقراره رسمياً.

وبعد ذلك نشرت كتب مدرسية أخرى في موضوع تـاريخ لبنـان للمدارس الابتدائية والثانوية، وتم إقرارها بشكل عام. وكانت كل محاولة جديدة في هذا المجال تتغاضى عن أكثر المواضيع حساسية في هـذا التاريخ، وهي المواضيع المتعلقة بهوية لبنان التاريخية. لكن الخلاف لم ينته عند ذلك الحدّ، بل ازداد تعقيداً بمرور الزمن من خلال التفسيرات الماركسية والإيديولـوجية التي صـارت تعطى من قبـل البعض للماضي اللبناني. وكان المسلمون، في جملتهم، على استعداد لاستيعاب هذه التفسيرات الإيديولوجية شرط أن لا تسهم في تكريس طابع وطني خاص

للبلد. ومن ناحية أخرى، فقد استمر نقّاش وفروخ وآخرون من مدرستهما في القيام بمراقبة لا تكلّ لكل نشاط مسيحي في مجال الكتابة التاريخية عن لبنان، لكي لا يتكرر ما حدث في العام ١٩٣٧ مرةً ثانية. ولكن المسيحيين نجحوا آخر الأمر، وبطريقة ما، في جعل مفهومهم عن تاريخية لبنان مفهوماً رسمياً عندما صودف أن ضعفت الرقابة الإسلامية على نشاطهم في هذا الحقل بعض الشيء.

وفي ضغطهم للحصول على اعتراف بتاريخ وطني خاص بلبنان، كان المسيحيون على استعداد لمواجهة معارضة المسلمين السنّة، ولكنهم كانوا مقتنعين في البداية بأن في استطاعتهم الاعتماد على درجة عالية من الدعم الدرزي في هذا المضمار. ولهذا فقد اهتم المسيحيون، وفي كل التفسيرات التي قدموها للتاريخ اللبناني، بالتشديد على أهمية الدور الدرزي في تاريخ العصور الوسطى والحديثة للبلد، وأحياناً إلى حد التشديد المبالغ به. ولا شك في أنّ هذا كان يرضي الدروز، ولكن هؤلاء ظلوا حذرين من الدوافع الكامنة وراء هذا الاهتمام المسيحي بأمرهم، خصوصاً أن تاريخ لبنان ـ كما رأوه ـ لم يكن أبداً عبارة عن مسيرة تقدم منسقة بينهم وبين الموارنة في اتجاه تحقيق أهداف وطنية مشتركة. كما أنهم اعتبروا هذا التاريخ ـ وخصوصاً بالنسبة إلى العهد العثماني ـ سجلاً للاغتصاب الماروني للحقوق الدرزية في البلاد أكثر من كونه أي شيء آخر. وبالإضافة إلى هذا فقد كان بإمكان الدروز الذين يعرفون الروايات التقليدية الشفهية لطائفتهم أن يبرزوا بدقة كيف قام مواطنوهم المسيحيون بتزوير تاريخ الأمراء المعنيين والشهابيين، مضيفين إليه مبالغات هائلة، أو حتى اختراعات لا أساس لها ، لكي يجعلوا من هذا التاريخ قصة تحرّك قومي لبناني اشترك المسيحيون والدروز على السواء في تحقيق أهدافه.

وخلافاً للمسلمين السنّة، فإن معظم الدروز لم ينكروا على لبنان تاريخاً خاصاً به. غير أن موقفهم من الموضوع جاء في الأغلب ساخراً. فبالنسبة إلى هذا الموقف الدرزي، كان في استطاعة المسيحيين، فيما

يخصّهم وحدهم، أن يرتأوا لهم تاريخاً للبنان كما يريدونه تماماً. فإذا هم اختاروا أن يوهموا أنفسهم بأن الدروز قد شاركوهم، على مر القرون، طموحاتهم القومية اللبنانية، فلا بأس بذلك. أما أن يطلب المسيحيون من الدروز أن ينضموا إليهم في قبول هذا الوهم، فإن هذا شيءٌ آخر تماماً. وبالإضافة إلى ذلك، كان الدروز على اقتناع تام بأن ما يعرفونه هم وحدهم عن تاريخ البلد من خلال التقاليد والإدراك المباشر هو الحقيقة، وأن هذه الحقيقة سوف تحصل على الاعتراف العام بها، عاجلاً أو آجلاً، تاريخاً صحيحاً للبنان.

ولم ييأس المسيحيون، بشكل عام، من كسب الدروز في الوقت الملائم إلى جانبهم في فهمهم التاريخي للبنان. واعتقد المسيحيون كذلك بأن الشيعة، من بين مسلمي البلد، يمكن أن يغيروا رأيهم في النهاية، ليقبلوا بالنظرة المسيحية إلى تاريخ لبنان من دون صعوبة كبيرة. ولم يكن الشيعة يعارضون عملياً إعطاء لبنان تاريخية خاصة به. ومن ناحية أخرى، وبينما كان الدور السياسي للدروز في تاريخ البلد في العصور الوسطى والحديثة دوراً أساسياً وبالغ الأهمية، لم يكن للشيعة في هذا التاريخ إلاّ دور هامشي في أحسن الأحوال. وفي أيام العثمانيين كانت الطائفة الشيعية ضحية التوسع الماروني في المناطق الشمالية، والتوسع الدرزي في الجنوب. والواقع أن شيعة الجنوب، وهم سكان جبل عامل، كانت لديهم تقاليد شعبية كثيرة تتحدّث عن شجاعة الزعماء والأبطال المحليين الذين هبوا للدفاع عن أراضيهم في وجه الغزوات المتكررة الآتية من الشوف أيام الشهابيين. ولم يكن في هذه الذاكرة الشعبية ما يحبّب سيرة الإمارة اللبنانية إلى قلوب الشيعة.

ومن ناحية أخرى، فإن الشيعة في جبل عامل كانوا يذكرون باعتزاز ما كان لأبناء منطقتهم من تفوّق في حقل العلوم الدينية الشيعية. وكان ذلك في الفترة الزمنية التي سبقت أيام أحمد باشا الجزار، والي عكا العثماني الظالم الذي أرسل قواته لنهب وتدمير الأجزاء الشيعية من جنوب لبنان،

حيث شتتت هذه القوات أبرز العلماء المحليين ونهبت مكتباتهم، كما ذكر في فصل سابق. ولكن العلوم الدينية الشيعية لم تلق اهتماماً ـ على العموم ـ إلا عند أبناء هذه الطائفة. وبينما كانت إنجازات علماء جبل عامل في هذا المجال تحظى بتقدير كبير، ولزمن طويل، في جميع أنحاء العالم الإسلامي الشيعي، وخصوصاً في إيران، فإنها لم تؤثر بالطبع على المسرح اللبناني خارج الأوساط الشيعية المعنية بها. ولم يكن لأي جهد أن يصور التراث العلمي عند علماء جبل عامل، بأي شكل، كجزء من التراث اللبناني العام.

وكان التاريخ اللبناني مهماً بالطبع عند الدروز، الذين كانوا يشكلون طائفة إسلامية صغيرة في بلاد الشام تتمركز أساساً في لبنان. وهذا ما يفسر سبب شجارهم المستمر حول الموضوع مع المسيحيين، ومع الموارنة على الأخص. لكن الأمر كان مختلفاً بالنسبة إلى الشيعة. فلقد مثّل التشيّع الاثنا عشري ـ خلافاً للدرزية ـ أحد المنطلقات الدينية والسياسية الرئيسية للإسلام. ولم يقتصر على لبنان، إذ كان له أتباع لا يحصون في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي. ولم تكن للتاريخ اللبناني من وجهة النظر الشيعية أهمية كبيرة في نهاية المطاف. فماذا إن كان المسيحيون، أو الموارنة، قد زيفوا هذا التاريخ ليلائم أهدافهم كما يزعم الدروز؟ واستناداً إلى العقيدة الشيعية، ألم يكن تاريخ الإسلام برمّته منذ وفاة الرسول، وباستثناء عهد الإمام علي في الخلافة، زيفاً باطلاً من أوله إلى آخره، بعد أن قام بتزويره أنصار المتغلّبة الذين اضطهدوا آل البيت وحلّوا مكانهم على رأس ما صار يسمّى بدولة الإسلام؟ ألم يقم هؤلاء المغتصبون بقتل الحسين بن علي ظلماً في واقعة كربلاء، عندما حاول هذا الإمام الحق أن يعيد الشرعية إلى واقع الإسلام، فيضع تاريخه في مساره الصحيح من جديد؟

والواقع بالنسبة إلى الشيعة هو أن واقعة كربلاء المذكورة (٦٨٠ م) كانت نقطة الانعطاف التي أصبح كل ما في الإسلام بعدها تغلّباً خالياً من

الشرعية، بدءاً بالخلافة الأموية المغتصِبة في دمشق، ثم بالخلافة العباسية الظالمة في بغداد، وانتهاءً بكل من توالى على حكم بلاد الإسلام بعد هاتين الخلافتين من دول السلاطين على أنواعهم. فبالمقارنة مع هذا الإثم التاريخي الهائل أي مغزى لما هو صحيح أو خطأ في تاريخ لبنان الإقليمي الصغير؟

وكان شيعة لبنان يعرّفون أنفسهم بكونهم عرباً، وذلك بما لا يقل عن دروزه. وقد اعتبرت هاتان الطائفتان المسيحيين الذين يعيشون بين ظهرانيهما عرباً مثلهما، بغض النظر عما اختاره هؤلاء المسيحيون من أهواء في تعريف أنفسهم. ورأى الشيعة، كما رأى الدروز، أن تاريخ أي بلد عربي أو أية جماعة عربية ليس إلا تاريخاً عربياً في النهاية. لكن، وفي هذا المجال أيضاً، كان هناك اختلاف مهم في وجهات النظر. فكون الإنسان عربياً، بالنسبة إلى الدروز، كان يعني انتماءه إلى الشعب العربي أو إلى الأصول القبلية العربية، وبإمكانه أن يفخر بتراثه على هذا الأساس. وإذ كان الدروز مشابهين للشيعة في كونهم من أصول شيعية إسماعيلية، فإنهم لم يقبلوا بالخلفاء الراشدين الثلاثة الأول كأئمة شرعيين، ولا هم قبلوا بالشرعية الدينية للخلفاء الأمويين والعباسيين كأئمة. ومع ذلك، فإنهم كانوا على استعداد تام للقبول بجميع هؤلاء الخلفاء كشخصيات بارزة في التاريخ العربي، بل كانوا يجلّونهم أيضاً على هذا الأساس في الأحوال التي كانوا يستحقون فيها الإجلال. ورأى الدروز في الخلفاء الفاطميين، أئمة حقيقيين معصومين، كانت خلافتهم قدراً مرسوماً بما يتفق مع النظام الكوني. ومع ذلك، فقد كان بإمكان الدروز أن ينظروا أيضاً إلى هؤلاء الفاطميين كشخصيات مرموقة في التاريخ العربي. والأهم في العقيدة الدينية الدرزية هو أمور الآخرة، وليس التاريخ. فالحقيقة النهائية بالنسبة إلى الدرزي أمر يجب على المؤمن كتمانه في القلب، يصونه حتى حلول الزمن العتيد. أمّا الحقيقة التاريخية، فهي أمر آخر يجب أخذه بحسب قيمته في الزمن العادي.

أما في عقيدة الشيعة الاثني عشرية، فلم تكن أمور الآخرة لتنفصل عن أمور التاريخ. وفي هذه العقيدة أن عودة الإمام الثاني عشر من الغيبة لن تثبت الإسلام الصحيح في العالم فحسب، بل تعيد كذلك إقامة الدولة الإسلامية الشرعية على المستوى السياسي، وبهذا فإنها تعيد التاريخ إلى مساره الصحيح. والتاريخ العربي في رأي الشيعة قد شوِّه منذ وفاة الرسول، كذلك التاريخ الإسلامي. وقد زاد هذا التشويه بعد استشهاد الحسين. وحتى تنتصر أخيراً قضية الإسلام الحق، فإن التاريخ العربي ليس مقبولاً لدى الشيعة إلاّ كسجل للأحداث، بل للمظالم، وليس له في النهاية أي مغزى يزيد عن مغزى تاريخ لبنان. وفي الواقع، إذا كان في استطاعة الإنسان رفض الأحداث الرئيسية للتاريخ اللبناني من دون حكم عليها، لأن هذا التاريخ لا يحمل أية معانٍ إسلامية أساسية، فإنه لا يمكنه أن يفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى تاريخ العرب باعتباره تاريخاً إسلامياً. وحتى لو كان للمؤمن بالحق أن ينسى الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول الذين ينكر الشيعة شرعيتهم، فكيف يمكنه أن يسكت عن الأمويين الذين احتالوا على علي بأن وافق على وضع حقه في الخلافة موضع التحكيم واغتصبوا السلطة بعد موته، ثم أراقوا دم ابنه الحسين على أرض كربلاء؟ وماذا عن العباسيين، وهم الذين خانوا الأئمة الشرعيين من آل علي مرة بعد مرة ولاحقوهم واضطهدوهم وأقاربهم، واعتقلوا آخر من بقي منهم مساجين بائسين في عاصمتهم؟ وماذا عن الفاطميين الذين ضللوا البسطاء وجعلوهم يؤمنون بأنهم هم أئمة الإسلام الإسماعيليون الشرعيون فيما لم يكونوا أكثر من دجالين عاديين، في رأي الشيعة الاثني عشرية والسنّة على حد سواء؟

ولم يكن الموقف الشيعي الاثنا عشري متسامحاً في شيء من ناحية المبدأ، فالتاريخ العربي هو تاريخ إسلامي في الوقت نفسه. لكن الشيعة في لبنان لم يكونوا جميعاً من علماء الدين والفقهاء، بل كان كثيرون منهم راغبين في القبول بحقائق التاريخ العربي كما فعل الدروز أو المسيحيون الذين عرّفوا أنفسهم بكونهم عرباً. وبالإضافة إلى هذا، فقد كان هنالك

أيضاً شيعة من ذوي الأفكار الدينية، وعوا وضع طائفتهم كأقلية بين المسلمين العرب، ومالوا إلى البقاء صامتين فيما يتعلّق بنظرتهم الخاصة إلى الكون والتاريخ. وكانت قرون الاضطهاد الطويلة قد علمتهم ألا يحاولوا أن يشرحوا للآخرين من المسلمين ماهية تفسيرهم الخاص لما كانت عليه حقيقة الإسلام. ولو حاولوا ذلك لما وجدوا كثيرين يصغون إليهم. وكان على العرب الشيعة الباحثين عن التعاطف الديني معهم أن ينظروا إلى خارج عالم العروبة، الذي هو سنّي في الدرجة الأولى، وأن يتجهوا نحو إيران. وكان الإسلام بالنسبة إلى السنة، من ناحية المبدأ، إسلاماً واحداً بالنسبة إلى جميع المسلمين. ووافق الشيعة على ذلك، على أساس أن الإسلام الحق هو ما فهموه هم منه. ومع ذلك، فإنهم حصروا عقائدهم في أنفسهم، ولم يجعلوا منها قضيّة تثار.

أما المسلمون السنّة فكانوا يرون التاريخ العربي غير منفصل عن تاريخ الدولة الإسلامية، السنية في العادة. وفي العام ١٩٤٨، كتب ساطع الحصري، الذي كان من كبار دعاة القومية العربية، وشخصية سياسية بارزة في العراق، ملاحظاً أن العرب المسلمين، وخلافاً للعرب المسيحيين، قد فهموا تاريخهم في البداية كتاريخ للخلافة الإسلامية، متابعين إياها في فترات مختلفة، مرحلة بعد مرحلة، وأسرة بعد أسرة، من الخلفاء الراشدين، إلى الأمويين والعباسيين، ثم أخيراً إلى العثمانيين. وقال: «ولهذا السبب ما كان يرتسم في أذهان هؤلاء صورة تاريخ يستحقّ التسمية باسم تاريخ الأمة العربية». وقال الحصري أيضاً إن القومية العربية كانت تعني بالنسبة إلى أوائل القوميين العرب المسلمين المطالبة بالخلافة الإسلامية ـ وهي التي كانت يومها للأتراك العثمانيين ـ لخليفة من أصل عربي. وانتهى الحصري إلى القول بأن هذا ما جعل القومية العربية تصاغ أول ما صيغت على يد مفكرين من العرب المسيحيين الذين كانوا ـ لأنهم غير مسلمين ـ أفضل استعداداً لتقدير العروبة الصحيحة، وللتمييز بينها وبين الإسلام. وبالنسبة إلى هؤلاء المسيحيين كانت الأمة العربية «من

أعاظم الأمم في التاريخ. كان لها حضارة قبل الإسلام، وصار لها حضارة أرقى من ذلك بكثير بعد الإسلام، والمسيحيون ساهموا في بناء الحضارة العربية قبل الإسلام وبعد الإسلام. وهذه الحضارة لم تكن دينية بحتة، كما يتوهم ذلك الجهلاء، بل إن لها كثيراً من العناصر والمظاهر التي لا تمت إلى الدين بأية صلة كانت». وكانت هذه ـ بالنسبة إلى الحصري ـ هي النظرة القومية الصحيحة للتاريخ العربي، مميزة عن النظرة الإسلامية (وعن النظرة الإسلامية السنّية تحديداً). وقام الحصري، وهو العربي المسلم السنّي، بتقديم هذا التقدير للعرب المسيحيين من دعاة القومية العربية على أساس أنهم أول من تجلّت الفكرة في أذهانهم.

غير أن الرؤية القومية للتاريخ العربي ـ وهي التي روجتها الأوساط المسيحية أولاً، ثم جرى تبنّيها بشكل عام، وبحماسة خاصة، بين المسلمين السنة ـ كانت في الواقع أكثر تشوشاً مما صوّرها ساطع الحصري. وبقيت الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، وهي أن العرب يدينون بمنزلتهم في تاريخ العالم بشكل رئيسي للإسلام. وبالإضافة إلى هذا، فإن الوحدة السياسية الوحيدة التي خبرها العرب تاريخياً كانت الوحدة التي فرضها الإسلام عليهم. وفيما عدا ذلك، كان تاريخ العرب دوماً ـ وكما لوحظ قبلاً ـ خليطاً من التواريخ الإقليمية والعشائرية المختلفة، لا يربط بينها رابط. ولو كانت القومية العربية قد اعترفت بالتاريخ العربي كما كان عليه في الحقيقة، لتطوّر مفهومها على أساس أكثر ثباتاً، ولأنتج ذلك رؤية أكثر واقعية لما يمكن أن يجعل من العرب أمة حديثة، ولما يمكن أن يكون عليه حالهم في المستقبل. ولكن مهمة تحليل التاريخ العربي قبل الإسلام وبعده، وفي مجالاته المختلفة، كانت مهمة في غاية الصعوبة. وبالإضافة إلى هذا، فقد كان القوميون العرب مصممين على اكتشاف عناصر الوحدة في الماضي العربي، مشددين على هذه العناصر، وليس على عناصر الاختلاف. ومهما تكن عناصر هذه الوحدة الموجودة ـ افتراضاً بأنها كانت موجودة بالفعل ـ فإنه لا يمكن العثور عليها إلا في القرون المبكرة

للإسلام، أي في الفترة ما بين القرنين السابع والتاسع من التقويم المسيحي عندما كان تاريخ العرب، على المستوى العام، الإقليمي والقبلي، يسير جنباً إلى جنب مع تاريخ الإسلام.

هكذا انتزع القوميون العرب القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي من أبعادها غير العربية وسموها تاريخاً عربياً. بل هم ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فاعتبروا أن الإسلام في بدايته لم يكن دعوة دينية فحسب، بل كان أيضاً، وبشكل أساسي، حركة توحيد للأمة العربية . ووصفوا الفتوحات الإسلامية التي قام بها العرب باسم الإسلام بكونها فتوحات عربية. وكان هذا صحيحاً إذا ما نظر إليه من خلال منظور معين. فالفتوحات الإسلامية الأولى حققت السيطرة السياسية العربية على مناطق كالشام والعراق حيث كان معظم السكّان من العرب، منذ زمن طويل، مع أن هذه الفتوحات تمت في الواقع باسم الإسلام. لكن التمييز بين ما هو عربي تاريخياً وبين ما هو إسلامي لم يكن بهذه السهولة بالنسبة إلى دولة الخلفاء الأمويين والعباسيين التي امتدت تخومها من حدود آسيا الوسطى والمحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي. فإلى أي حدّ كانت هذه الدولة الإسلامية أمبراطورية عربية في الحقيقة؟ والمؤكد هو أن الخلافة التي كانت على رأس هذه الأمبراطورية كانت مؤسسة إسلامية أكثر منها مؤسسة عربية، مع أنها كانت على التوالي في أسرتين عربيتين. والسيادة التي كانت تمثّلها هذه الدولة كانت، بدون أدنى شك، سيادة إسلامية، لا سيادة عربية. والأهم من هذا هو أن الحضارة العظيمة التي بلغت أوجها في ظل خلفاء بغداد العباسيين كانت حضارة إسلامية أكثر منها عربية، وقد شارك فيها غير العرب بمثل مشاركة العرب أو أكثر. والواقع أن العديد من المراكز الرئيسية لهذه الحضارة كان يقع بالفعل خارج العالم العربي.

ومع ذلك، يمكن الإبقاء على التصوّر القائل بأن تاريخ القرون الإسلامية الأولى كان تاريخاً عربياً في الواقع. وما ساعد في الترويج لهذا

التصوّر حقيقة أن اللغة العربية أصبحت بطبيعة الحال لغة الإسلام كحضارة عالمية، لأنها كانت لغة الإسلام كدين، واستمرت في كونها لغة الإسلام كدولة قروناً عديدة. لكن الأمر الذي بقي بحاجة إلى توضيح هو ما حصل تاريخياً للعرب بعدما انزلقت السيادة على العالم الإسلامي من أيديهم إلى أيد غير عربية. وإذا كانت القومية العربية قد استطاعت تجيير التاريخ الإسلامي للعرب خلال الفترة التي كان فيها الدور العربي مسيطراً في الإسلام، أو على الأقل عندما كان هذا الدور ظاهراً بوضوح، فإنها لم تستطع أن تفعل هذا بالنسبة إلى الفترات التي كان فيها الدور العربي - على المستوى السياسي إن لم يكن أيضاً على غيره - لا يُلحظ إلا بصعوبة بالغة. وكان على القوميين العرب، لتجاوز هذه المشكلة دون إخضاع نظريتهم حول التاريخ العربي إلى إعادة نظر جذرية بها، أن يفصلوا التاريخ العربي عن التاريخ الإسلامي في إحدى مراحله. وكانت المرحلة التي اختاروها هي العام ١٢٥٨ عندما انقضّ المغول على بغداد ووضعوا حداً لما تبقى من سيادة اسمية للخلافة العباسية فيها. وصار يقال إن ما تلا ذلك كان فترة تراجع للعرب، سميت «عصر الانحطاط»، إذ وقعت الأمة العربية تحت حكم الغرباء وراحت تغوص في سبات سياسي وحضاري طويل.

وهكذا، فقد مرَّ التاريخ العربي في النظرية التاريخية القومية العربية بأربع مراحل مختلفة: أولاً، مرحلة ما قبل الإسلام عندما كان تاريخ العرب لا يزال تاريخاً محلياً، مع وجود إمكانات ملحوظة، حتى في تلك الفترة، للتطوّر نحو الوحدة والعظمة. ثانياً، مرحلة الوحدة والقوة والأمجاد التي بدأت بعد قيام الإسلام وتوسعه تحت قيادة عربية، وانتهت بنهاية الخلافة العباسية في بغداد. ثالثاً، عصر التردّي والانحطاط عندما وقع العرب تحت الحكم التركي أو الفارسي، وكانوا في غفلة سياسية وحضارية عميقة. رابعاً، عصر النهضة القومية العربية الذي بدأ في القرن التاسع عشر واستمر عبر القرن العشرين راسماً طريق المستقبل.

وحتى خلال القرون التي مر بها العرب في حالة الانحطاط، كانت

قد ظهرت ـ كما تقول هذه النظرية ـ تحركات متفرقة هنا وهنالك تشير إلى أن الوعي القومي العربي لم ينطفىء تماماً، مع أنه بهت وتشوش نتيجة للتراجع العام. وكان من أهم هذه التحركات الحيوية ما حصل في جبل لبنان، حيث نما مع الوقت تقليد من الاستقلال العربي الذاتي تمت المحافظة عليه حتى في أحلك الأيام. وهذا ما يفسر، إلى حد كبير، انطلاق اليقظة القومية العربية في القرن التاسع عشر من لبنان. وهكذا لم تبخس النظرة القومية للتاريخ العربي حق لبنان من التاريخ الخاص به، وأعطته بالإضافة إلى ذلك مكان الصدارة في التاريخ الحديث للأمة العربية.

والصحيح أن الرؤية القومية العربية للتاريخ العربي قد أصرت فعلاً على منح لبنان تاريخية خاصة في إطار عربي أوسع. وكان هنالك لبنانيون كثيرون على استعداد للقبول بهذا القدر من الخصوصية التاريخية لبلدهم، لا أكثر. غير أن التفسير القومي العربي للماضي العربي لم يكن صحيحاً تاريخياً. وكان هنالك مسلمون كثيرون واعين لذلك منذ البداية. ولم يكن جميع السنّة في لبنان وغير لبنان على استعداد لإنكار الشرعية الإسلامية لحكم المماليك والعثمانيين على الأراضي العربية لمجرد الرغبة في طمأنة مواطنيهم العرب المسيحيين. وكان السلاطين المماليك والعثمانيون، في وجهة النظر السنّية التقليدية، ورثة شرعيين للخلافة. وقد قادوا الإسلام من بعد هذه الخلافة إلى مزيد من الأمجاد. وكان المسلمون الشيعة، مثلهم مثل المسيحيين والدروز، على استعداد تام لإدانة المماليك والعثمانيين كمستبدين ومضطهدين غرباء. ومن ناحية أخرى، كان الشيعة حذرين في الموافقة بلا تحفظ على نظرية بشأن التاريخ العربي تعترف ضمناً بالشرعية الإسلامية للحكم الأموي، والحكم العباسي من بعده.

بقي التحفظ الإسلامي تجاه ادعاءات القومية العربية ـ وهو السنّي والشيعي على حدّ سواء ـ قائماً بشكل مستتر حتى السبعينات من القرن الحالي في مختلف أنحاء العالم العربي. وفي لبنان، استمرت الحرب

القائمة حول الطبيعة الصحيحة للتاريخ اللبناني والجارية بشكل رئيسي تحت رايتي الخصوصية اللبنانية والعروبة. لكن الأصولية الإسلامية ـ مع اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية ـ توقّفت في لبنان وغيره عن كونها تياراً مستتراً وظهرت في الواجهة، ثم عرفت انتشاراً قوياً في الثمانيات بعد انتصار الثورة الإسلامية الشيعية في إيران. وكما أشرنا سابقاً، مال العرب المسلمون الشيعة إلى الرأي القائل بأنّ التاريخ العربي ضئيل المعنى خارج الإطار العام لتاريخ الإسلام. وكان الجيل الجديد من الأصوليين السنّة على اتفاق تام مع هذا الرأي. وأخذ هؤلاء يرون أن فكرة العروبة برمّتها ليست أكثر من اختراع مسيحي حديث، استهدف عن قصد، تحطيم وحدة الصفوف الإسلامية في العالم العربي حتى يصبح للمسيحيين العرب مكانٌ مضمونٌ فيه. إضافةً إلى ذلك، رأى هؤلاء الأصوليون ـ من السنّة والشيعة ـ أن هذه الفكرة العربية هي في الواقع أخطر بكثير من فكرة الخصوصية اللبنانية، باعتبار أنها حيلة ماكرة ابتدعت لتحقيق هدف مضرّ بوحدة الإسلام، بينما لم تكن فكرة الخصوصية اللبنانية أكثر من تعبير صريح ومكشوف عن مخاوف قائمة لدى أقلية مسيحية تعيش في زاوية صغيرة من عالم إسلامي مترامي الأطراف، سواء أكانت هذه المخاوف مسوَّغة أو غير مسوَّغة. وشعر هؤلاء المسلمون الأصوليون، في أجزاء كثيرة من العالم العربي، بحاجة ملحة إلى رصّ صفوفهم ضد ادعاءات العروبة التي يكمن فيها الخطر المباشر على الإسلام لكونها ـ في رأيهم ـ أداة للتخريب والهدم الداخلي.

وأدى رصّ الصفوف بين المسلمين الأصوليين في لبنان إلى خلط تام للأوراق وإلى إعادة توزيع للمواقع. ومن المؤكد أن الأصولية بين المسلمين اللبنانيين السنة بقيت تقتصر على مجموعات محدودة من الناشطين. وكان للحركة بروز أقوى بين الشيعة، مع أن الملتزمين بالأصولية عن قناعة حقيقية لم يتجاوزوا كونهم أقليةً ضئيلةً حتى في صفوف هذه الطائفة. ولكن الأصوليين كانوا في الحالتين على جانب قوي من التنظيم، أضف إلى ذلك ما تلقّوه من دعم إيراني. وسرعان ما ظهر من

تحرّكهم ما أخاف المسيحيين العاديين في البلاد. غير أن هذا التحرّك كان فيه أيضاً ما سبّب إزعاجاً كبيراً ومباشراً لعامة المسلمين في لبنان، خصوصاً في العاصمة بيروت، حيث جاءت الأصولية تهدّد استمرار ما ألفوه من نمط العيش الحديث. وهذا ما جعل الكثيرين منهم، بين السنة والشيعة، يزدادون إحساساً بضرورة التضامن مع المسيحيين، في ظل أية ظروف كانت، سعياً إلى موقف لبناني مشترك يحدّ من الموجة الأصولية.

والدروز أيضاً، انزعجوا كثيراً في سِرِّهم من ظهور الأصولية الإسلامية. وقد كان في هذه الحركة ما يهدّد، عاجلاً أو آجلاً، بإثارة مسألةٍ لم تتم تسويتها، وهي مسألة القبول بهم أو عدم القبول كطائفة من المسلمين. وكانت العروبة قد وفّرت للدروز مخرجاً مثالياً من هذا المأزق الذي واجهوه تاريخياً. ذلك أنه لم يكن من السهل الاعتراف بصلاحية إسلامية لعقيدتهم الدينية الخاصة. وكانت العروبة، من ناحية أخرى، توفّر لهم مجالاً كبيراً للتعايش مع المسلمين وغير المسلمين. ولم يكن وضع الدروز من هذه الناحية يختلف عن وضع العرب المسيحيين الذين أيدوا العروبة للسبب نفسه في لبنان وفي غيره من البلاد العربية. وبالإضافة إلى هذا، كان الدروز والمسيحيون قد عاشوا معاً في المناطق نفسها من لبنان على مدى قرون، حتى أن طريقة الحياة عند الدروز، على المستويين التقليدي والمتطور، لم تكن تختلف في كثير من مظاهرها عن الطريقة المسيحية. ومن هذه الناحية أيضاً كان من الطبيعي أن لا ينظر الدروز إلى الأصولية الإسلامية بعين الارتياح.

وإذْ ساد الشعور بالقلق بين معظم المسلمين، ومعهم الدروز والمسيحيون العاديون، من ظهور المدّ الأصولي في الساحة اللبنانية، كان من العجيب أن المسيحيين الأكثر تطرّفاً في الإصرار على خصوصية لبنان، نظروا إلى النشاط المتزايد للأصوليين في المناطق الإسلامية من البلاد بارتياح، نادراً ما حاولوا إخفاءه، ذلك أن الدعوة إلى الأصولية الإسلامية وفّرت لهؤلاء المسيحيين المتطرّفين البرهان على ما كانوا يقولونه منذ

البداية حول استحالة التعايش بين المسيحية والإسلام في بلد واحد على أساسٍ من المساواة، إلا إذا كانت هنالك ضمانات سياسية خاصّة متوفرة للجانب المسيحي.

والأهم من هذا هو أن مسيحيي لبنان الذين كانوا أكثر قساوة في تصدّيهم للإسلام السياسي كانوا ـ هم أنفسهم ـ الأكثر اتفاقاً مع المسلمين الأصوليين في نظرتهم السلبية إلى العروبة والتاريخ العربي. ولم يجد الفريقان في ما سماه العرب القوميون بالتاريخ العربي أكثر من تزوير فاضح لتاريخ الإسلام. وهي نظرة صحيحة في الواقع، كما سبق. وبعدما حظيت هذه النظرة السلبية تجاه العروبة بتأييد قوي ومكشوف لدى المسلمين الأصوليين، من الشيعة والسنة، سارع المتطرفون المسيحيون إلى استخلاص النتائج المترتبة عليها والتي تتلخص بأن العروبة، في لبنان وغيره من أنحاء العالم العربي، لم تكن في أي وقت أكثر من ذريعة إسلامية أو وهم مسيحي.

والآن، وإذا لم يكن هنالك شيء في الواقع اسمه العروبة التاريخية، فهل كان هنالك شيء اسمه الخصوصية اللبنانية التاريخية؟ أو أن هذه الخصوصية أيضاً لم تكن في أي وقت إلاّ ذريعة أو وهماً؟ هل يمكن أن يكون الجانبان المتحاربان حول تاريخ لبنان على خطأ؟ أو أن كلا الجانبين على حق، ولكنهما ينظران إلى الحقيقة التاريخية نفسها من زاويتين مختلفتين؟ وفي هذه الحالة أو تلك، هل هنالك حقيقة تاريخية مطلقة يمكن الوقوف عليها فيما يخص هذا الموضوع؟ وبينما استمرّ الجدل في البلد حول هذه القضية، وصولاً إلى القتال، والدمار الكبير الراهن، كان هنالك من بدأ يتساءل: هل هنالك جوائز سيتم توزيعها على جميع اللاعبين اللبنانيين في نهاية اللعبة؟ أم هل اللبنانية الراهنة هي لعبة لا يمكن لأي طرف أن يربحها أو يخسرها في النهاية، لأنها من نوع لا ينتهي؟

الفصل الثاني عشر

البيت والمنازل الكثيرة

إذا كان لأية مجموعة من البشر، في أي مكان، أن تخلق لنفسها شعوراً بكونها جماعةً سياسية، وأن تحافظ عليه ، فلا بد أن تكون لها رؤية موحدة لماضيها. وكثيراً ما يكون التاريخ المُتصوّر كافياً لهذا الغرض في المجتمعات التي يسودها تضامن طبيعي، ومنها القبائل أو العشائر التي تزعم لنفسها تحدّراً من أجداد أسطوريين وتكرم ذكرى أبطال خياليين، فتعزّز التلاحم بين العناصر التي تتكون منها القبيلة أو العشيرة الواحدة. وهناك أيضاً أمم كبرى في غاية الرقي تزعم لنفسها من التاريخ، وللغاية نفسها، ما هو أعرق أو أهم مما تستحق، أو أنها تحرف تاريخها الحقيقي بطريقة أكثر إشباعاً لغرورها القومي. لكن شرطاً هنا لابدّ من أخذه في الاعتبار. فإذا كان للتصوّر التاريخي - مهما يكن نوعه - أن يخدم الغرض الذي اختلق من أجله، يبقى من الضروري أن يأتي اختلاقه مقبولاً من الجميع.

والشرط هذا قد يتوفّر لدى المجتمعات التي تتمتع بدرجة عالية من

الانسجام على أكثر من مستوى، وحيث تكون الخلافات على المستويات الباقية لا تتعدى حدّاً معيّناً. لكنْ يستحيل توفره في المجتمعات المتنافرة البنية، والتي صُودف أن عناصرها المختلفة أصلاً قد تواجدت معاً، لأن ظروفاً ما شاءت أن تجمعها في بيئة جغرافية واحدة دون أن توحّد صفوفها. ففي مجتمع من هذا النوع يمكن للتصوّرات التاريخية التي ترضي إحدى المجموعات أن تغضب مجموعات أخرى وتزيد من التنافر بين الفريق والفريق. ولا يمكن إلا لتصور ملائم لجميع الفرقاء أن يحظى بفرصة لكسب القبول العام به. وحتى في هذه الحالة، يبقى النجاح السياسي لمثل هذا التصوّر هشّاً، مشروطاً ببقاء المجتمع مستقراً، ومعرّضاً للسقوط في أيّة لحظة إذا طرأ ما يغيّر الظروف حوله.

وباختصار، إن خداع النفس في موضوع التاريخ ترف لا تستطيعه إلا المجتمعات الواثقة من وحدتها وتعاضدها أصلاً. ولدى المجتمعات من هذا النوع مخزون واسع من المشاعر والمصالح المشتركة يمكنها أن تعتمد عليه في اختيار ما يحلو لها من تصوّر أو تزييف لماضيها، تاركة التاريخ الحقيقي للمؤرخين يصنعون به ما يشاؤون. أما المجتمعات المنقسمة على نفسها فلا تتحمل مثل هذا الترف. وإذا كان لها أنِ تصل إلى درجة التعاضد اللازمة لاستمرارها في الوجود فإن الفرصة الوحيدة المتاحة أمامها هي فرصة التوّصل إلى معرفة حقيقة ماضيها، وفهم هذه الحقيقة بكاملها والتكيف مع واقعها إلى الحدّ الممكن. وعلى التاريخ الحقيقي، في هذه الحالات، أن يُنتزع من خزانة المؤرخ ويُلقى به أمام الجميع في العراء، لكي يراه الجميع كما هو، ويتعلموا أن يقبلوه ويتعايشوا معه بأفضل طريقة ممكنة على هذا الأساس.

ويقدم لبنان اليوم مثالاً ممتازاً للمجتمع السياسي المحكوم عليه بأن يعرف ويفهم الحقائق الصحيحة لتاريخه إن هو أراد البقاء في الوجود. وليست مسألة كيفية حل التعقيدات الشائكة للنزاع الحالي في لبنان مسألة يقررها المؤرخون في النهاية. لكن المؤكد هو أن أية تسوية سياسية

في البلد، لا يمكن أن يكتب لها الدوام إن هي لم تأخذ مسائل التاريخ في اعتبارها. وقبل أن يأمل أهل لبنان في الوصول إلى درجة من التضامن الاجتماعي تمكنهم من الوقوف جنباً إلى جنب كجماعة سياسية منسجمة وقابلة للديمومة، عليهم أن يعرفوا بدقة من هم، وما ارتباطهم بالعالم المحيط بهم. لهذا، عليهم أن يعرفوا بدقة لماذا هم لبنانيون، وكيف أصبحوا لبنانيين، وهم لم يكونوا في الأصل إلاّ مجموعة من الطوائف المتفرّقة صودف تواجدها في بقعة واحدة من الأرض. وإذا لم يفعلوا ذلك ـ وبغض النظر عن الطريقة التي سيُصلح بها الشجار الحالي في لبنان ـ فإنهم سيستمرون في البقاء مجموعةً من العشائر البدائية المتنافرة أصلاً، تسمّي نفسها «عائلات روحية» دون أن يكون لها بالضرورة أية علاقة بالروحانيات، ويشكّ كل طرف منها في كلّ طرف آخر وعلى كلّ صعيد. وسيظلون جميعاً على حذر دائم، يطلقون مجسّاتهم إلى العالم الخارجي في كل الاتجاهات لسبر ما يمكن الحصول عليه هنا أو هناك من مساعدة ودعم استعداداً لجولة أخرى من النزاع المشكوف.

وما ينطبق على لبنان في هذا المجال ينطبق أيضاً على العالم العربي بأسره. فليس ما تقترحه القومية العربية منذ قرن من الزمن، وتقول إنه تاريخ قومي عربي، بتاريخ أقرب إلى الحقيقة مما هو عليه التاريخ الذي يُروَّجُ للبنان. ولقد نجحت القومية العربية في زرع الوهم في أذهان العامة من العرب وجعلهم يؤمنون بأن ما عرفوه من وحدة عربية ذات مرة في ظل الإسلام كانت وحدة قومية عربية فقدوها فيما بعد، أو أنهم حرموا منها عن قصد. وهذا ما يجعل من الصعب عليهم القيام بتكيّف مناسب مع الحقائق السياسية لحاضرهم. والفارق الوحيد بين الحالتين، اللبنانية الخاصة والعربية العامة، هو أن الخلط الذي بدأ منذ الأيام الأولى للقومية العربية بين العروبة والإسلام نجح في إقناع معظم العرب بأن التاريخ السياسي والثقافي للإسلام كان في الواقع تاريخاً قومياً عربياً إلى الحد الذي استمرّ فيه مماشياً للماضي العربي. ولم يمثل هذا الخلط التاريخي بين العروبة

والإسلام مشكلة بالنسبة إلى العرب المسلمين، ولكنه شكل مثل هذه المشكلة بالنسبة إلى غير المسلمين منهم، الذين لم يقبلوا به. والأصولية الإسلامية تطالب اليوم بإعادة الجزء العربي من التاريخ الإسلامي إلى الإسلام، فتجد القومية العربية نفسها في حيرة من الأمر، لأن ما اعتبرته حتى اليوم تاريخاً عربياً هو في الواقع إسلامي. وفي الوقت نفسه، فإن هذه المطالبة الإسلامية بما اعتبر لزمن طويل تاريخاً قومياً عربياً تترك العرب المسيحيين في ضياع حول ما يجب أن يفعلوه، وتؤكد الشكوك القديمة لدى الكثيرين منهم في أصالة ادعاءات العروبة وإخلاصها منذ أن بدأت تنتشر في صفوف المسلمين من مواطنيهم. وفي حالة لبنان فإن هذا يزيد من بروز الاختلافات بين اللبنانيين ويجعل البحث عن الهوية التاريخية الحقيقية لبلدهم أكثر تعقيداً مما كان عليه في أي وقت مضى.

ونظراً لكلّ ذلك، كيف للبنانيين أن يبدأوا في اكتساب المعرفة التاريخية اللازمة، والفهم التاريخي اللازم، حتى يتسنى لهم الخروج من المأزق المخيف الذي يجدون أنفسهم فيه اليوم؟ في البداية، لابدّ من حملة تنظيف عامة في بيوت العناكب المنسوجة داخل البنى الطائفية والمذهبية المختلفة في البلاد لإزالة جميع الأحكام المسبقة والأحكام المسبقة المضادة المتعلقة بماضي لبنان وماضي العرب. ولقد طرحنا في الفصول السابقة بعض التقييمات النقدية للنظريات المختلفة التي قدمتها المؤسسة السياسية المسيحية اللبنانية حول الماضي اللبناني لترويج فكرة الهوية القومية اللبنانية التاريخية. ولم يثبت أي من هذه النظريات حتى اليوم قابليته للتسويق العام، إذ كان في استطاعة المسلمين والدروز في لبنان أن يلحظوا الثغرات الموجودة فيها بسهولة، وأن يتكهنوا أيضاً بالدوافع السياسية المسيحية الكامنة وراءها. وكذلك أجرينا مسحاً للمواقف الإسلامية والدرزية المتعلقة بتاريخ لبنان وحللناها تحليلاً موجزاً. وبغض النظر عن التشديد الصحيح على العروبة الأساسية للبنان، وهي التي قللت منها أو حتى تجاهلتها النظريات المسيحية حول التاريخ اللبناني عن قصد، فقد بقيت هذه المواقف الإسلامية والدرزية بدائية وضعيفة الصياغة،

وخصوصاً عندما أخفقت في تحديد مضمون عروبة لبنان التاريخية بدقة. وهذه المواقف للمسلمين والدروز، يمكن اعتبارها ردود فعل على الموقف المسيحي من الموضوع. وفي الحالتين، فإن جوهر المسألة يبقى في الواقع عبارة عن موقف سياسي مغلق ومتصلب أكثر من كونه بحثاً منفتحاً ومخلصاً، لا أحكام مسبقة فيه، بشأن الفهم التاريخي العقلاني المطلوب. وهذا ما يترك مسألة الماضي اللبناني موضوعة في إطار الجدل السياسي العقيم، وليس في إطار التاريخ الذي هو الإطار الوحيد الذي تنتمي إليه شرعاً كل المسائل الخاصة بماضي المجتمعات.

وإذا اتفق اللبنانيون في أي وقت على أن يعودوا من جديد إلى البحث في قضية تاريخهم، فإن العودة إلى مثل هذا البحث لن تنفع إلاّ إذا هي انطلقت من سجل نظيف. وقبل كل شيء، هناك بعض حقائق الحاضر التي لابد من أخذها في الحسبان. فبغض النظر عما إذا كان للبنان تاريخية خاصّة أم لا، فإن البلد قد وُجد في الواقع وداخل حدوده الدولية المعترف بها منذ العام ١٩٢٠، وقد أثبت لنفسه ديمومة ملحوظة مدة ناهزت السبعين سنة. ومنذ العام ١٩٧٥ والحرب الأهلية الجارية في لبنان تمزّق البلد، وقد حولت أجزاء كبيرة منه إلى خراب وتسببت في تنقلات جماعية للسكان بين مناطق مختلفة، ولكنها أخفقت مع ذلك في تدمير البنية الأساسية للبلد وفي وضع حد لوجوده كدولة بإزالته عن الخريطة. ولقد أثبت مسيحيو البلد حتى الآن، ومهما تكن أوجه الصواب والخطأ في قضيتهم، أنه لا يمكن كسر شوكتهم بالقوة. والشيء نفسه أثبته المسلمون ـ السنّة والشيعة ـ وكذلك الدروز. وقد بقيت الأطراف الإسلامية والمسيحية المعنية على خلاف شديد حول ما يفهمه ويريده كلّ طرف من الجمهورية اللبنانية. لكن يبدو أن جميع الأطراف أصبحت مقتنعة في الجوهر بأن البديل الممكن للبنان ليس هو مرسوم، في الواقع، على الأرض. والملاحظ أن أمراء الحرب من مختلف الأطراف ـ وهم الذين يتمسكون بقوة بالكيانات الطائفية المتفرّقة التي صارت لهم على حساب

وحدة البلد ـ يجدون أنفسهم مضطرّين بين الحين والآخر إلى إعلان وقوفهم من حيث المبدأ إلى جانب استمرار وجود البلد ووحدة أرضه الأساسية، حتى وهم يتابعون العمل عكس هذا الاتجاه، وذلك للحفاظ على ما تبقّى لهم من مصداقية. وما من واحد منهم إلاّ ويصرّ ـ على الأقلّ في بعض تصريحاته العلنية ـ على أن هدفه النهائي هو تأمين إعادة بناء لبنان قابل للحياة.

وهناك الموقف العربي المتغير تجاه لبنان والذي لابد من أخذه في الاعتبار. فبينما كان بعض الأطراف العربية يعبر حتى الأمس القريب عن درجات مختلفة من التحفّظ بشأن الموقع السياسي المتميز للبنان في العالم العربي، لم يعد أحد يفعل ذلك اليوم علناً، ولم يبق هناك الكثير من التوظيف السياسي العربي السابق في الخلافات السياسية اللبنانية. وما من طرف عربي يعلن وقوفه بشكل مكشوف في هذه المرحلة الراهنة من النزاع إلى جانب هذا الفريق اللبناني أو ذاك ـ ومع المسلمين ضد المسيحيين كما جرت العادة ـ مثلما فعل البعض في مراحل سابقة. والواقع أن معظم الأطراف العربية بدأت أخيراً تعبر عن اهتمام عميق بوضع حدّ للمأزق اللبناني المستمر، ويبدو أن جميعها مخلص في اتجاه التوصل إلى تسوية سياسية لبنانية عادلة بالنسبة إلى المسيحيين والمسلمين على السواء. ولقد أصبحت الخصوصية اللبنانية ضمن الإطار العربي العام مقبولة عموماً بين العرب في الوقت الحاضر لأنها أصبحت واقعاً، ولم يعد أحد يشجبها بكونها ادعاءً مفرطاً. وكذلك فإن أوساطاً عربية عديدة أصبحت تعترف الآن علناً بالمسؤولية العربية العامة عما حصل للبنان وتدينها. وقد صار يلاحظ اليوم، وفي مستوى المسؤولية العربية السياسية، مزاج من التفهم العقلاني والواقعية السياسية فيما يخص لبنان. ويخشى العرب المخلصون في اهتمامهم برفاهية لبنان أن لا يدوم هذا المزاج العربي الجديد حتى نهاية النزاع اللبناني. ومنهم من يخشى انقلاباً في هذا المزاج قبل الوصول إلى تلك النهاية. ولكن المزاج المذكور موجود حتماً في الوقت الراهن.

ويمكن الخروج من حقائق الحاضر هذه بثلاثة استنتاجات تتصل بمسألة إعادة النظر في التاريخ اللبناني. الاستنتاج الأول هو أن تجربة الحرب الأهلية في لبنان قد أثبتت، بما لا يقبل الشكّ، أن أي طرف من اللبنانيين لا يمكنه أن يفرض رأيه بسهولة على الطرف الآخر. وهذا يعني أنه لا يمكن حل مشاكل لبنان ـ بما فيها تلك المتعلقة بالتاريخ اللبناني ـ إلا من خلال تنازلات عقلانية متبادلة تتم بين اللبنانيين على ضوء حقائق معينة. والاستنتاج الثاني هو وجود مؤشرات واضحة على أن البلد قد بلغ ـ وعلى كل المظاهر المعاكسة ـ مرحلة الإجماع السياسي الأساسي لدى الأكثرية غير المتقاتلة من مختلف الطوائف اللبنانية، وربما أيضاً عن عناصر كثيرة من الفئات المتقاتلة، مما يجعل استمرار وجود لبنان كدولة مستقلة ذات سيادة داخل حدوده الراهنة أمراً ممكناً الآن، وبغض النظر عما إذا كان هناك شيء اسمه لبنان قبل العام ١٩٢٠ أم لا. وهذا يعني أنه لم تعد هناك حاجة إلى اختراع تاريخ خاص للبنان ما قبل ذلك التاريخ إلا إذا كان للبلد بالفعل تاريخ قائم بذاته سابق لقيام دولة لبنان الكبير. والاستنتاج الثالث هو أن العالم العربي، ومهما يكن موقفه الأولي من مسألة لبنان، أصبح يقبل بالجمهورية اللبنانية كما هي موجودة فعلاً ويفهم البنية الحساسة للمجتمع اللبناني ويقدرها اليوم ـ وبالتأكيد ـ كما لم يقدرْها في السابق. وهذا يعني أن التسليم بعروبة لبنان ـ إلى الحد الذي قد يكون فيه هذا المفهوم صحيحاً ـ لم يعد يشكّل خطراً على استمرار سيادة البلد ووحدته، ولا على منزلة أية مجموعة معينة من اللبنانيين، هذا إن كان قد شكّل مثل هذا الخطر في الماضي. بل قد يقال اليوم إن العرب صارت لهم رغبة خاصّة في المحافظة على استمرار سيادة لبنان ووحدة أراضيه لأنهم فهموا أخيراً أن عملية تفكيك لبنان قد تتسرب بسهولة إلى بقية أنحاء العالم العربي وتؤدي إلى تفكيك بلدان وأنظمة عربية أخرى. وإذا كان هذا هو الوضع بالفعل، فإنه يضمن أنّ ما يعبر عنه العرب من اهتمام راهن بإعادة لبنان إلى ما كان عليه من استقرار قبل اندلاع الحرب الأهلية فيه، هو اهتمام حقيقي، له دوافع معقدة تتعلق بالمصالح العربية الذاتية عموماً.

ولقد أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى أن حذر المؤسسة السياسية المسيحية في لبنان من الاعتراف الصريح بواقع عروبة البلد يكمن في جذور المشكلة اللبنانية. وذلك لأن بلداناً عربية أخرى ظهرت إلى الوجود بعد الحرب العالمية الأولى، أي في الوقت نفسه الذي ظهر فيه لبنان إلى الوجود تقريباً، ولم تدّع لنفسها خصوصياتٍ قومية تاريخية منفصلة ومميزة عن الهوية القومية العربية العامة، فهذه البلدان لم تواجه صعوبات كبيرة في تقبل نفسها، وفي اعتراف أحدها بالآخر ككيانات عربية شرعية. ولكن، نظراً إلى أن المسيحيين اللبنانيين قد ترددوا ورفضوا فعل الشيء نفسه، وادعوا كذلك للطوائف المختلفة التي صودف أنها شكلت سكان لبنان، هوية قومية تاريخية منفصلة ومميزة عن العروبة عامةً، فقد بقيت شرعية الدولة اللبنانية وحدها مسألة قابلة للنقاش، لا عند العرب من غير اللبنانيين فحسب، بل وعند قطاعات كبيرة مهمة من اللبنانيين أنفسهم.

ولكن الوضع صار اليوم مختلفاً من هذه الناحية. فقد أصبح هنالك لدى اللبنانيين، وعلى استمرار الخلاف السياسي فيما بينهم، شعور مميز بهوية خصوصية مشتركة، تماماً كما هو الأمر بين سائر الشعوب في البلدان العربية. والشعور هذا ـ من جميع النواحي ـ هو شعور بخصوصية الكيان والدولة، وهو قوي في معظم الحالات بما يجعله لا يحتاج إلى تسويغٍ تاريخي مصطنع. وفي الوقت نفسه هناك في جميع أرجاء العالم العربي تمسّك بهوية عربية مشتركة يتمثل في أضعف حالاته بإحساس كامن بأن الكيانات العربية إنما تنتمي إلى مجتمع عربي واحد. هذا الإحساس لا يمكن تجاهله سياسياً إلا بثمن معين. وإلى هذا الحد تبقى العروبة واقعاً وجودياً مهماً لابد لكل العرب وكل المتعاملين مع العالم العربي من أخذه في الحساب. والعروبة هي أيضاً ليست بحاجة إلى تسويغٍ تاريخي مصطنع، وجلّ ما في الأمر أنه يجب فهمها كما هي عليه، رابطةً أساسية توحد العرب على مستويات معينة، وإن لم تتجاوز كلّ الاختلافات فيما بينهم. والرابطة هذه لها من القوّة الخفيّة ما يجعل كلّ عربي يشعر في

قرارة نفسه بذنب عميق إذا هو تجاهل عن قصد أو عن غير قصد واجباته المعنوية تجاهها.

هناك أيضاً الدين. وقد لاحظنا سابقاً أن إحدى نقاط الضعف الرئيسية للقومية العربية كفكرة تكمن في خلطها المستمرّ منذ البداية بين تاريخ العرب وتاريخ الإسلام. وليس التمييز بين هذين الخطين من التاريخ، المترابطين والمختلفين في آن معاً، بالأمر السهل، وذلك لأن العرب لم يكن لهم في أي وقت تاريخ مشترك إلاّ عندما وجدوا جميعاً تحت حكم الإسلام، بل تحت سيادة إسلامية واحدة. بالإضافة إلى هذا، ونظراً إلى أن الأكثرية الساحقة من العرب هي من المسلمين، فإن الإسلام يعزّز شعور الوحدة القومية بين معظم العرب، كما يعزّز الشعور بالوحدة القومية بين شعوب إسلامية أخرى، ومنهم الإيرانيون والأتراك. لكن العرب، خلافاً لهذه القوميات الإسلامية الأخرى، ليسوا جميعاً من المسلمين. ومن الناحية التاريخية، هناك اليهودية والمسيحية اللتان ازدهرتا بين العرب قبل وقت طويل من مجيء الإسلام. وفي أيام الإسلام كانت هنالك جماعات يهودية ومسيحية عربية مهمة استمرت في الوجود والتنامي في أنحاء مختلفة من العالم العربي، وإن كان ذلك في ظل قيود شرعية واجتماعية معينة. وفي القرن الحالي، نجحت الحركة الصهيونية في إحداث تآكل مستمر في صفوف اليهودية العربية انتهى بالقضاء عليها تماماً، بل طمس ذاكرتها من الوجود بعد ظهور دولة إسرائيل اليهودية في فلسطين في العام ١٩٤٨. أما العرب المسيحيُّون فقد بقيت لهم أهميتهم حتى اليوم. وهناك طائفة منهم ـ وهي الطائفة المارونية ـ تقف على رأس إحدى الدول العربية حتى الوقت الحاضر. بالإضافة إلى هذا فإن العرب المسلمين لا يتبعون كلهم نوعاً واحداً من الإسلام، كما هي الحال عند الإيرانيين الذين هم كلهم تقريباً من الشيعة، أو الأتراك الذين هم بأكثريتهم الساحقة على مذهب السنّة. ولكي يكون الإنسان عربياً بكل ما في الكلمة من معنى، ليس بالضرورة أن يكون مسلماً سنّياً أو شيعياً أو خارجياً بأكثر من احتياجه إلى أن يكون مسلماً أصلاً.

وجلّ ما في القضية أن العرب المسيحيين شعروا بأنفسهم مستبعدين ومرفوضين بطبيعة الحال عندما وجدوا مواطنيهم المسلمين يعرّفون أنفسهم بكونهم مسلمين وعرباً في تعريفٍ واحد . وهذا ما جعل العديد من المسيحيين - ومنهم الموارنة - ينفر من فكرة العروبة أصلاً. ومع ذلك، فكثيراً ما وجد هؤلاء المسيحيون العرب أنفسهم يهبّون بشكل عفوي للدفاع ليس عن العروبة وحدها بل أيضاً عن الإسلام عند ظهور استفزاز خارجي . وعندما أدّت بهم المعاناة من تعصّب الأكثرية الإسلامية بين مواطنيهم إلى مهاجمة الإسلام في حضرة الأجانب، باتوا يشعرون في النهاية بأنهم خانوا قضية هم شركاء أساسيّون فيها بطريقة أو بأخرى. وبالرغم من الإدعاءات المتكررة اليوم، فإن العالم الإسلامي، حتى خارج حدود العروبة، بقي أقل غربة بالنسبة إلى العرب المسيحيين من العالم المسيحي الغربي الذي يشتركون معه في الدين، كما يشتركون معه في حالات عديدة بكثيرٍ من ثقافتهم المكتسبة. وهذا ما ينطبق على موارنة لبنان كما ينطبق على سائر المسيحيين العرب. ومهما تكن المعاناة الحقيقية أو الوهمية التي يلقونها من مواطنيهم المسلمين، فإن العرب المسيحيين حيثما وجدوا يشعرون غريزياً بأنهم ينتمون في نهاية المطاف إلى عالم الإسلام، وبأن لهم حقاً لا ينكر بقول كلمتهم في الشؤون الإسلامية العامة. وكلما كانت الجماعة المسيحية واثقة من موقعها السياسي ازداد هذا الشعور قوة عندها. ويلاحظ أن الرؤساء الموارنة للجمهورية - وبقبول عام من طائفتهم - باتوا مؤخّراً يشتركون في مؤتمرات القمة الإسلامية كما يشتركون في مؤتمرات القمة العربية، وذلك كممثلين لبلدهم بجميع طوائفه، وليس للقطاع الإسلامي منه.

ولفهم الموقف المسيحي العربي من هذه النقطة لابد من الملاحظة أن الإسلام ليس ديناً فحسب بل هو مجتمع عالمي جمع في تاريخه عبر قرون طويلة بين طوائف وشعوب من مختلف العروق والأديان. وما من شعبٍ أو طائفة من هذه الشعوب والطوائف - والمسيحيون العرب في جملتهم - إلّا وكان له سهم في تأسيس الحضارة الإسلامية وتطويرها.

وبالإضافة إلى هذا فإن العرب المسيحيين يشاركون الإسلام لغته، كما أن لهم مشاركة تامة في قومية العرب الذين هم - من الناحية التاريخية - أول شعوب الإسلام. ولهذا، فإن المسيحيين العرب شعروا دوماً بأنهم أكثر تكاملاً واندماجاً مع المجتمع الإسلامي من غيرهم من الشعوب المسيحية في العالم الإسلامي، بل شعروا أنهم في الواقع - وإلى حدّ كبير - داخل الإسلام. وصحيح أن الإسلام، كدين، رسم دوماً خطوطاً واضحة للتمييز الشرعي بين المسلمين وغير المسلمين من رعايا الدولة الإسلامية، وأنه حدث كثيراً أن قاسى المسيحيون العرب في تاريخهم من هذا التمييز بما لا يقل عما قاساه غيرهم. ولكنْ مع ذلك، بقي للإسلام مغزاه المباشر بالنسبة إليهم كمسيرة كبرى في التاريخ والحضارة يدين لها العرب - ومسيحيوهم كمسلميهم - بمنزلتهم في حوليات العالم. هذه النظرة المسيحية إلى الماضي الإسلامي للعرب وجدت تعبيرها الأول في الأدب العربي المسيحي العائد للقرن التاسع عشر، والذي كان معظمه مما يمكن أن نسميه اليوم لبنانياً. وفي نهاية القرن المذكور وفرت هذه النظرة إلهاماً لسلسلة من الروايات التاريخية عن الإسلام كتبها جرجي زيدان، وهو المسيحي البيروتي من طائفة الروم الأرثوذكس الذي أسس «دار الهلال» بمصر. وكذلك فقد وضع زيدان نفسه تاريخاً للحضارة الإسلامية سماه «تاريخ التمدن الإسلامي». وقد برز الشعور العربي المسيحي نفسه تجاه الإسلام في القرن الحاضر، مثلاً، في الأعمال المنشورة لعالمين لبنانيين مسيحيين من المتضلعين في الفقه الإسلامي، وهما إميل التيان وإدمون الرّباط. وطالما تغنى الشعراء العرب المسيحيون بأمجاد العروبة والإسلام، وبما لا يحصى من القصائد، ولا يزالون، وعلى رأسهم كبار الشعراء وصغارهم من الموارنة. وإذا كان هذا هو واقع الحال، فهل يمكن اكتساب فهم كامل لدقائق الأمور في القطاع المسيحي من لبنان، ناهيك عن ذاك المسلم، بشكل مستقل عن الإطار التاريخي للإسلام؟

إذا أريد توخي الدقة، وجب القول إن لبنان، قبل ظهوره كدولة في القرن الحالي، لم يكن أرضاً تاريخية شامية، ولا أرضاً تاريخية عربية، بل

كان رسمياً، ومنذ القرن السابع للميلاد، جزءاً لا يتجزأ من العالم الإسلامي. وخلال هذا الزمن كله، باستثناء عهد الفرنجة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، كانت كل سلطة شرعية على أراضي لبنان كما هو اليوم تنبع في النهاية من سلطة عليا إسلامية: من الخلفاء الأمويين والعباسيين أو الفاطميين أولاً، ثم من السلاطين السلاجقة والأيوبيين فالمماليك، ثم من العثمانيين فيما بعد. والأمر نفسه ينطبق على كل الأجزاء الشرقية من العالم العربي باستثناء اليمن وعُمان، حيث ادعى الأئمة الشيعة الزيديون في الأولى، والأئمة الإباضيون الخوارج في الثانية، السلطة الإسلامية العليا لأنفسهم، ونجحوا في أغلب الأحيان بتنفيذ هذا الإدعاء، كل في بلده، جزئياً أو كلياً. وكان الاستثناء الآخر قد تمثل في الدولة الوهابية الأولى التي ظهرت في وسط شبه جزيرة العرب في القرن الثامن عشر، والتي رفضت الشرعية الإسلامية للحكم العثماني على نحوٍ مبدئي، ولصالح ترتيب إسلامي محلي آخر يقوم على أساس تفسير خاص لأصول الدين الإسلامي. ولم يشكل العراق بين القرنين السادس عشر والسابع عشر استثناءاً للقاعدة العامة إلا من ناحية السيادة الإسلامية على هذه الأراضي العربية المحددة، التي كانت موضع نزاع يومها بين الدولة العثمانية التركية السنّية، والدولة الصفوية الفارسية الشيعية. والأمر نفسه ينطبق على أجزاء من شرق شبه جزيرة العرب أبرزها جزر البحرين التي استمرت تحت الحكم الفارسي من العام ١٦٠٢ حتى العام ١٧٨٣، كما ذكرنا سابقاً.

وليس عجيباً، بالتالي، أن تكون حوليات الدولة الإسلامية، بمراحلها المختلفة، قد وفرت الإطار المرجعي الرئيسي للبطريرك أسطفان الدويهي في كتابه المعروف بـ «تاريخ الأزمنة»، وهو الكتاب الذي ضم حوليات الموارنة وحوليات جبل لبنان وبقية أنحاء الشام من الفتح الإسلامي حتى أيامه، أي حتى الزمن الذي عاش فيه هذا البطريرك الماروني الباحث، وهو العقود الأخيرة من القرن السابع عشر، عندما كانت الدولة العثمانية لا تزال قريبة من أوج قوتها. وكما أشرنا في فصل سابق، فإن

الدويهي سمى كتابه هذا في البداية «تاريخ المسلمين». وكان لاختيار الدويهي هذا التعبير عنواناً لمؤلفه التاريخي الرئيسي مغـزاه. والأمر ذو المغزى الأهمّ هو أن الدويهي رأى من المناسب إدخال طائفته المسيحية نفسها في هذا المجرى الخاص للأحداث، بتاريخها السياسي والاجتماعي وحتى الكنسي، كجزء من تفصيل محلي يرتبط أخيراً بالحوليات العامة للإسلام.

إن تاريخ الإسلام كدولة وحضارة ـ وكلاهما عالمي ـ لا يوفـر إلا الإطار الأوسع لفهم تاريخ البلاد العربية في العصور الوسطى والحديثة. ويجب عدم أخذ ما يقوله التاريخ الإسلامي حرفياً في بعض المجالاتَ. فهو يتحدث عن مؤسسات لم تكن دوماً عاملة، وعن سلطات عليا نادراً ما كانت بالفاعلية المدّعاة لها نظرياً. وفهم طبيعة هذه المؤسسات والسلطات الإسلامية التاريخية أمر مهم جداً، ولكنه كثيراً ما يعجز عن رواية القصة كاملة. وفي معظم الأوقات لم يكن لتاريخ العرب في ظل الإسلام أكثر من تأثير عَرَضي على التيار الرئيسي للتاريخ الإسلامي. وحتى خلال الفترة القصيرة نسبياً، والتي كان العرب خلالها يقفون على رأس الدولة الإسلامية، لـم يـكن التاريخ العربي يقتصر على تاريخ الخلافة كمؤسسة للسلطة العليا في الإسلام فحسب، بل كان يتعلق كذلك بسلسلة كاملة ومعقدة من الثورات الإقليمية والطائفية والعشائرية ضد النظام الإسلامي القائم. وعندما تلاشت هيمنة العـرب على الإسلام أصبـح تاريـخ العرب ـ في جميـع نواحيه ـ مجموعة تجارب وخبرات إقليمية مختلفة يجب فهم كل منها على حدة، وكما كان عليه، تماماً مثلما هو الوضع بالنسبة إلى تاريخ العرب قبل الإسلام. وكما أشرنا في فصول سابقة، فقد شهدت أجزاء مختلفة من العالم العربي في الأزمنة الإسلامية استقلالات ذاتية متفرّقة ظهرت وتلاشت في ظل ظروف داخلية وخارجية معيّنة. وفي بعض الحالات كان ظهور هذه الكيانات المستقلّة يؤدي إلى ازدهار حضاري محلّي يثري التراث العربي كما يثري التراث الإسلامي العام أيضاً. من ذلك ـ مثلاً ـ حالة الإمارة

العربية التي قامت في شمال الشام في القرن العاشر للميلاد في ظل الأسرة الحمدانية، وحالة بعض الإمارات التي ازدهرت في اليمن بين القرنين العاشر والخامس عشر. لكن هنالك حالات كثيرة كانت فيها الكيانات العربية المتفرّقة تقوم وتنهار دون أن تخلف وراءها شيئاً له قيمة تُذكر.

وفي أجزاء من العالم العربي مثل اليمن أو عُمان، حيث توجد أراض لها حدود طبيعية، كان ظهور الكيانات المحلية وزوالها محدَّدين جغرافياً بشكل يمكن تمريره عموماً وكأنه استمرار لتاريخ محلي. أما في أماكن أخرى، حيث لم يوجد مثل هذه البلدان الطبيعية، كانت الكيانات المحليّة في كل وقت تأخذ أشكالاً جغرافية مختلفة، دون أن يكون بينها أي شيء يمكن تسميته بالاستمرارية التاريخية. وكان هذا هو واقع الكيانات التي ظهرت واضمحلّت في الأزمنة الإسلامية، الواحدة بعد الأخرى، في بلاد الشام بما فيها ما هو اليوم لبنان. لكن التاريخ المحلّي في هذه الأراضي اللبنانية بالذات لم يكن يقتصر، كما اقتصر في أجزاء أخرى من العالم العربي، على عددٍ من الكيانات السياسية المحلّية المتوالية التي كان معظمها يزول بزوال الأسرة المؤسسة له. ومنها ما لم يعمّر أكثر من مؤسسها الأول. بل إن التاريخ المحلّي في هذه الأراضي اللبنانية كان يتعلق كذلك بنوع من التاريخ أكثر استمرارية، وهو تاريخ الطوائف الدينية المحلّية، وخصوصاً تلك التي كانت تتميّز بالقدر الكافي من التنظيم الداخلي، وبالتالي بالتماسك الإقليمي وتضامن الجماعة. وكان موارنة جبل لبنان ودروزه أكثر من تميّز بذلك من بين هذه الطوائف.

مع الموارنة والدروز نصل إلى لب المسألة التي نحن بصددها هنا، وهي مسألة الأصول التاريخية للبنان الحديث. وما لدينا هنا هو طائفتان، تتساويان في عروبتهما من الناحية العرقية، إحداهما مسيحية والأخرى إسلامية، وكلاهما قد ابتعد عن الطوائف المسيحية والإسلامية الأخرى بالشام وصارت له استمراريته التاريخية الخاصة في جبال لبنان. وفي الحالتين كان تضامن الطائفة، الذي هو من طبيعة عشائرية أو شبه عشائرية

في الأساس، يستمد قوة إضافيةً من تنظيمها الديني. ويكاد عمر المؤسسة البطريركية عند الموارنة أن يكون من عمر الإسلام تقريباً، ولكن لا يمكن إعادة تركيب تاريخها إلّا بدءاً من القرن الحادي عشر. أما عند الدروز فيعود تاريخ مجالس العقّال ، وهي التي تحافظ على انضباط الطائفة على المستوى الديني، إلى القرن الخامس عشر. وهناك مؤشرات تدل على أن هذه المجالس كانت موجودة بشكل من الأشكال قبل ذلك. وفي الحالتين أيضاً، وفر التنظيم الديني للطائفة عبر القرون إضافةً إلى الإطار المرجعي الديني الثابت، وعاءً يحتوي تجربتها التاريخية. وعندما يتحدث المؤرخون اليوم عن تاريخ لبنان في العصور الوسطى والحديثة فإن معظم ما يكون في أذهانهم متعلق بتاريخ الموارنة والدروز.

والطائفتان المارونية والدرزية ليستا الطائفتين الوحيدتين اللتين تستطيعان أن تفخرا في العالم العربي بأن وراءهما قروناً من التاريخ السياسي، إضافةً إلى تاريخهما الديني. ففي استطاعة الإباضية بعُمان والزيدية باليمن أن يفعلوا الشيء نفسه، بل وأكثر منه. وقد كان للوهابيين كذلك تاريخ سياسي بالإضافة إلى تاريخهم الديني، وإن جاء ظهورهم على مسرح شبه جزيرة العرب في وقت متأخر. لكن تاريخ الموارنة والدروز في جبال لبنان بقي له ما يميّزه، وذلك ابتداءً بالقرن السابع عشر، عندما التقت مسيرة الدروز التاريخية لأوّل مرّة بمسيرة الموارنة ، فأصبح كلّ منهما رديفاً وتوأماً للآخر على المستوى السياسي في مسيرة واحدة في ظلّ الأمراء المعنيّين الدروز، ثم في ظلّ الأمراء الشهابيين السنّة الذين تحوّلوا إلى المارونية في وقت لاحق.

ونكرر هنا القول بأن التطورات السياسية المتعلقة بسيرة هاتين الإمارتين في الجبال اللبنانية لم تكن فريدة من نوعها، بل اندرجت ضمن نمط عام جرت في نطاقه تطورات سياسية مشابهة في أنحاء أخرى من شرق العالم العربي، وفي أجزاء أخرى من العالم العثماني. ولقد قلنا ما فيه الكفاية حول هذا الموضوع في فصل سابق ولا حاجة هنا إلى التكرار.

وهناك مسألة أخرى سنبرزها هنا: لو كـان نظام الأمـراء المعنيين والشهابيين في جبل لبنان قد تلاشى قبل القرن التاسع عشر لما كانت له أهمية تاريخية تذكر بالنسبة إلى ظهور لبنان الحديث. أما ما حدث في الواقع هو أن هذا النظام استمر في الوجود في جبل لبنان مدة طويلة من القرن التاسـع عشر كـانت كافيـةً لكي تشهد بـداية التـدخل السيـاسي والعسكري الغربي المباشر في العالم العثماني، وهو التدخّل الذي أدى في النهاية إلى تدمير الأمبراطورية العثمانية وإلى ظهور دول الشرق الأوسط الحديثة من بين خرائبها. وعندما انهار نظام الأمراء اللبنانيين في النهاية كانت القوى الغربية قد أصبحت ناشطة جداً في المنطقة، وكانت لكل من هذه القوى مـصلحة في المحافظة على وضع سياسي خاص لجبل لبنان. وجاء الوجود المسيحي القوي من جهة، والشجار الذي اندلع عند هذا المنعطف في تاريخ المنطقة بين الموارنة والدروز من جهة أخرى، يوفِّران لهذه القوى الخارجية سبلاً ممهدة وجاهزة للتدخل السياسي في شؤون بلاد الشام. وهكذا تدبرت هذه القوى أمر إحلال ترتيبات إدارية جديدة في جبل لبنان محل الإمارة التي كانت قائمة فيـه بهدف المحـافظة على طـابعه السياسي الخاص في ظل ضمانتها الجماعية. وقد تمت المحافظة على هذا الوضع المتميز لجبل لبنان حتى لحظة تدمير الأمبراطورية العثمانية نهائياً، وهي اللحظة التي تزامنت مع الحرب العالمية الأولى. وهكـذا أصبح جبل لبنان النواة السياسية التي شكلت حولها فيما بعد دولة لبنان الكبير، كما سبق ولاحظنا في بداية هذا الكتاب.

وليست الحالة اللبنانية في هذا المجال أيضاً حالة فريدة من نوعها، بل تدخل ضمن إطار نمط أوسع نطاقاً من التاريخ العربي الحديث. فبدءاً من القرن التاسع عشر لم تقـصر القوى الغربية صيدها السياسي في العالم العربي على جبل لبنان، بل مارست ضغوطها وسبرها حيثما استطاعت. ولقد سعت في كل حالة إلى تحقيق أهدافها من خلال تقديم الضمانات لاستمرارية بعض الاستقـلالات الذاتيـة أو أشباه الاستقلالات الـذاتية المهددة، أو من خلال استغـلال الخلافـات أو الشجارات السيـاسية أو

العشائرية حيثما عثرت عليها. وفي جبل لبنان، تزعمت فرنسا المصلحة الغربية العامة في المحافظة على وضع سياسي محلّي خاص. وفي أجزاء أخرى من شرق العالم العربي تولت بريطانيا المبادرة إلى ذلك. وقد حظيت الاستقلالات الذاتية أو أشباه الاستقلالات الذاتية العربية التي وقعت تحت حماية الغرب بالقدر الكافي من الاستمرارية لتظهر جميعها فيما بعد كدول عربية مستقلة أو كنوىً سياسية لتكوين تلك الدول حولها في الوقت المناسب.

ولكي يُفهم الماضي السياسي للبنان كتاريخ عربي، فلا بد من التخلي عن النظرة القومية العربية المعهودة إلى التاريخ العربي . وهي النظرة التي ترى في هذا التاريخ مسيرة قومية موحدة طرأت عليها أحوال زعزعت صفوفها بعد سقوط الخلافة العباسية ببغداد في العام ١٢٥٨، وجعلتها تسير بالتالي في طرق مختلفة. فواقع التاريخ العربي هو غير ذلك، إذ لم يكن في أي وقت أكثر من مجموعة من التواريخ المحلية تروي تجارب عربية متعدّدة ومختلفة عن بعضها البعض مكاناً وزماناً ونوعاً، لكنها تدخل بدرجة أو بأخرى في إطار نمط عام، كما لاحظنا سابقاً. وما من بلد عربي في الوقت الحاضر يحتاج إلى الشعور بالذنب حيال وجوده الفعلي كابتعاد متعمد أو غير متعمد عن القاعدة القومية العربية التاريخية. ولن يتمكن العرب من العيش معاً في عالم اليوم كجماعة سياسية منسجمة يرتبط أعضاؤها المختلفون أحدهم بالآخر بشكل بنّاء، وبلا تحفظات كتلك التي نجدها في لبنان، إلا عندما يتخلصون من النظرة القومية العربية البالغة المثالية إلى ماضيهم.

وفي حالة لبنان، هنالك أكثر من الجانب السياسي للموضوع. وهذا أيضاً ما لاحظناه في فصل سابق. فالطوائف المتفرّقة أصلاً، وهي التي صارت تشكل الشعب اللبناني في العام ١٩٢٠، بقيت على خلاف خطير فيما بينها حول موضوعات هي موضوعات سياسية في الأساس. ولذلك، فقد استمرت هذه الطوائف تفكر في الماضي المتعلق بلبنان من خلال منظور

هو في الدرجة الأولى منظور سياسي. وكثيراً ما كان لهذا أن يعمي الطوائف المذكورة عن حقائق أخرى في ماضيها كانت هي المسؤولة إلى حد كبير عن الموقع الاجتماعي والثقافي الطليعي الذي صار يتمتع به لبنان في العالم العربي الحديث. ومن الناحية السياسية كان ماضي لبنان يتعلق في معظمه بقصة الموارنة والدروز، بينما لم تلعب فيه الطوائف اللبنانية الأخرى إلا أدواراً هامشية. ومن ناحية أخرى، فإن قصة التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع اللبناني يمكنها أن تكون ذات مغزى بارز لجميع أهل البلد. ومن المعترف به أن الفرنسيين، بالتواطؤ مع الموارنة، هم الذين خلقوا لبنان ككيان سياسي في العام ١٩٢٠، وهم الذين جمعوا العناصر الاجتماعية المختلفة من أهل البلاد بعضهم إلى بعض في وطن واحد للمرة الأولى. غير أن فرنسا لم يكن لها أن تخلق هذه العناصر التي صار الشعب اللبناني يتكوّن منها، وهي التي كانت موجودة على أرض البلاد لقرون طويلة سبقت ظهور فرنسا على الساحة. وقد يصحّ القول إن المصالح الغربية المختلفة التي نشطت في بيروت وجبل لبنان منذ مطلع القرن الماضي كانت لها اليد الطولى في تطوير قطاعات معينة من شعب البلاد. بل يمكن القول أيضاً إن الفضل في الموقع المتقدم الذي صار لبنان يتمتع به في العالم العربي الحديث، على المستويين الاجتماعي والثقافي، إنما يعود إلى هذه المبادرة الخارجية وليس إلى مبادرة لبنانية داخلية. ومع ذلك، فهل يعقل أن تكون فطرة الشعب اللبناني التي جعلته قابلاً للتطوّر والتفوّق بشكل خاص، والتي تتمثّل بالمقدرات الكثيرة والمشهودة التي يتميّز بها في مختلف الحقول، هي أيضاً من صنع تلك الوكالات الخارجية، وليست من طبيعة الشعب نفسه؟

كان المسيحيون من بين اللبنانيين هم أول من تطوّر وتكيف مع طرائق الحياة في العالم الحديث، وكان الشيعة من بين المسلمين هم آخر من لحق بركب التطوّر. ولا عجب في أن تكون عملية النمو الاجتماعي هذه، وبالطريقة التي حصلت فيها، هي التي تسببت في ظهور توتّرات اجتماعية واقتصادية داخل كل طائفة، وبين الطائفة والأخرى، ممّا أدّى إلى

نزاعات سياسية في البلاد انتهت آخر الأمر إلى العنف. وهذا على الأقل هو رأي طلال الحسيني - وهو مفكّر لبناني من الجيل الطالع - في واقع لبنان الحاضر. ففي حديث له بعنوان «الناس والمدينة» نشر في جريدة النهار في ٣ كانوا الأوّل (دسمبر) عام ١٩٨١، وصف الحسيني النزاع السياسي المستمر في لبنان بأنه ظاهرة سطحية لن تلبث أن تزول عندما تكون العناصر الطائفية المختلفة في المجتمع اللبناني، بما فيها عناصر طائفته (وهي الطائفة الشيعية)، قد أصبحت متساوية في التكيف مع مدنيّة العالم الحديث. فهو يرى وراء عنف الحرب الأهلية تباينات هي في أساسها حضارية، لا سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. والتباينات الحضارية هذه هي التي تنتج الاضطراب السياسي والاجتماعي الراهن بمحاولتها الغريزية للسعي إلى التصحيح. ويقول الحسيني في تفصيل هذا الرأي:

اللبنانيون في الغالب، الغالب منهم توّاقون إلى التمدّن سابقون إلى الاتصال به والانتفاع بثمرته وحيازة علاماته. ولعل ما عرف عنهم من الوحشيّة في الحرب التي دارت فيما بينهم مردود في بعض وجوهه إلى ما تكلّفوه من مشقّة وعناء في إظهار المدنية وكبت التوحّش. إلاّ أن ما كانوا عليه من مدنية لم يكن كلّه تكلّفاً بل كان بعضه واقعاً حقّاً. ومن هذا تنافسهم في الإقامة في المدن... فمن مبرّرات الحرب الأولى هذا التنافس على التمدّن. ولعلّ هذا أيضاً في ما صاحبه من استئثار هو أخطر نقص في ما كان عليه تمدّن اللبنانيين. فالتمدّن يقتضي في حقيقته تجريد الأفراد من أنسابهم والمساواة الأصلية في ما بينهم بما هم في مدنيّة واحدة. ولم يكن هذا أمراً واقعاً. كان بعض اللبنانيين قد سبق البعض الآخر إلى الانتفاع بثمرات التمدّن الحديث. ولكن انحصار انتفاعه بنمط المعاش من هذا التمدّن... حال دون انتشاره رغم أن جوهر فكرة التمدّن هو أن يعمّ جميع المتساوين في صفة انتسابهم إلى مصير المدينة. دون اعتبار أي فرق في الأصل. مع هذا، لا يصحّ أن نعتبر أن هذه الجماعة التي سبقت إلى حيازة التمدّن ووسائله - وهي

مسيحيـة في أغلبيتها - هي الجماعة المـذنية في أن التمـدّن لم يشمل عموم الناس المقيمين . أو أن هذا التمدّن في كيفية ظهوره كان قابلاً للانتشار، ففي الأصل لم يكن أكثر المسلمين من سُنّة وشيعة، رغم التفاوت في ما بينهم، يقبلون بأن ينحصر انتسابهم في أرض الوطن اللبناني الضيّق. . . . وهذا إلى أن التمدّن في ذاته الغربيّة يمُتّ بسبب أقوى إلى الجماعة المسيحية من حيث التشارك الرمزي في تراث ديني واحد. . . . هكـذا كان التمـدّن في عهد الاستقلال محدوداً في انتشاره وكيفية ظهوره، أي من حيث المساواة أو الرغبة في المساواة والحق في المساواة في الانتساب إلى مدينة واحدة. إلاّ أنه كان تمدّناً على أي حال. وما زالت الرغبة في حصوله على وجه الحقيقة وانتشاره أصلاً أوّلاً في مصير اللبنانيين. أما نجاحهم في الانتقال بوطنهم من لبنان الملجأ إلى لبنان المدنيّة الواحدة فهو حظّهم الوحيد في البقاء. . . .

هـذه عبارة عن نظرة حديثة الظهور إلى لبنان. وهي نظرة تاريخية تتطلع إلى ما هو أبعد من تفاصيل التاريخ السيـاسي، وتفهم المجتمع اللبناني خلال القرنين الماضيين كتجربة فريدة لشعب واحد في عالم عربي حديث مقبل على حضارة عالمية حديثة. وهي تجربة يجب أن تنجح وأن تتجاوز كل الاختلافات الطائفية بين اللبنانيين إذا كان للبنان أن يبقى. وهي بطريقة ما، نظرة توزع الجوائز على الجميع في اللعبة اللبنانيـة. وفي ضوئها، كما في ضوء نظرات أخرى من النوع نفسه قـد تسهم الآلام الحالية للبنانيين في تكاثرها، لابدّ من أن يتوقف ماضي لبنان ـ آخر الأمر ـ عن أن يكون مسألة جدل عقيم بين مواقف سياسية متصلّبة ومبنية على أحكام مسبقة، وعن أن يكون تعبيراً عن حزازات عشائرية أو شبه عشائرية قديمة بات للزمن أن يطويها. فيصبح بالتالي تاريخاً يحمـل معنى أكبر بالنسبة إلى الحاضر، بل وبالنسبة إلى المستقبل أيضاً، وأكثر.

وفي التحليل الأخير يمكن القول إن التاريخ ليس مجرد بحث عن

معرفة، فهو كذلك بحث عن الفهم والإدراك، أي عن الحكمة. ولبيت الحكمة منازل كثيرة. وإذا ما تم تنظيف السقائف اللبنانية بالمعاسف، إذ يجب أن يتم ذات يوم تنظيفها مما علق أو تجمع فيها على مرّ الزمن من نسيج العنكبوت، فستكون هنالك طرق لا متناهية يمكن من خلالها إعادة النظر في تاريخ لبنان بما هو في صالح اللبنانيين، وخير للعالم العربي عموماً. ولا يمكن أن تكون للتاريخ أكثر من قيمة أثرية إذا كان مجرد رواية لأحداث الماضي. وإذا كان التاريخ كذلك فمن الأفضل التخلي عنه للمؤرخين. أما إذا كان له معناه وفائدته الاجتماعية، فلابد من إعطائه كلّ ما يستحقه من أبعاد له.

الفهرس العام
للأعلام والأماكن والموضوعات

ـ ب ـ

ـ ج ـ

- خ -

ـ ش ـ

— غ —

— ف —

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

— ن —

- ي -

محتويات الكتاب

بيت بمنازل كثيرة

الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع

لبنان اليوم (بتاريخ نشر الكتاب في العام ١٩٨٨) من أكثر البلدان انقسامًا. لكنّ المفارقة أنّ اللبنانيين أنفسهم، مسيحيّين ومسلمين ممّن يتفشّى بينهم وباء الانقسام، على وعي تام بهويّتهم المشتركة. وعليه، يقوم الكاتب-المرجع كمال الصليبي، من خلال عمله هذا، بإعادة النظر في الأساطير التاريخية التي قامت الفئات المتنازعة في بلده باتّخاذها ركيزة لبناء مختلف الرؤى المتضاربة للدولة اللبنانية. فيُظهر أنّ لبنان غير قادر على تحمّل أعباء هذا الانقسام، وأنّ إنماء حسّ بالوحدة السياسية من جهة، والمحافظة عليه من جهة أخرى، يتطلّبان التمييز بين الواقع والتصوّر، ومن ثمّ الإستناد إلى ما هو حقيقي في التجربة المشتركة للفريقين معًا. في هذا السياق، يعود كمال الصليبي ليلقي نظرة متفحّصة على التاريخ اللبناني، مسلّطًا الضوء على وقائع بارزة في دينامية الصراع اللبناني.

«كمال الصليبي هو المؤرّخ الرائد من لبنان، وكتابه الجديد هذا يفوق سابقه أهميّة لأنّه يسلّط الضوء على حاضر البلد ومستقبله كما على ماضيه.»
ألبرت حوراني، مؤلّف «تاريخ الشعوب العربية».

«من بين المؤرّخين اللبنانيين، وحده كمال الصليبي لديه المصداقية ليؤلّف كتابًا مماثلًا، يُعتبر ظهوره في الوقت المناسب دلالةً على بدء عصر جديد في تاريخ لبنان. لا شكّ أنّ هذا الكتاب سيُضمّ إلى العناوين الكلاسيكيّة.»
نديم شحاده، مدير، مركز الدراسات اللبنانية، أوكسفورد.


ISBN 978-9953-26-533-9
9 789953 265339

نوفل هي دمغة الناشر
هاشيت أنطوان